c. rădulescu-motru



ISBN 973-21-0530-5

1460



LEI 7000

editura minerva

Prin scrierea de față aducem o completare scrierilor noastre filosofice anterioare: *Puterea sufletească, Elemente de metafizică, Personalismul energetic, Vocația* și *Românismul,* care toate au la baza lor deosebirea dintre cauzalitatea mecanică, postulată de științele fizico-chimice și finalitatea vitală psihică, la care noi aderăm alături de cei mai mulți cercetători ai vieții biologice și sufletești. Reflectând asupra acestor două direcții de metodologie, am ajuns la convingerea că ele prezintă un nou aspect al deosebirii dintre timpul rațional, constituit din o succesiune de intervale omogene și egale și timpul trăit, sau destinul.

C. RĂDULESCU-MOTRU (1939)

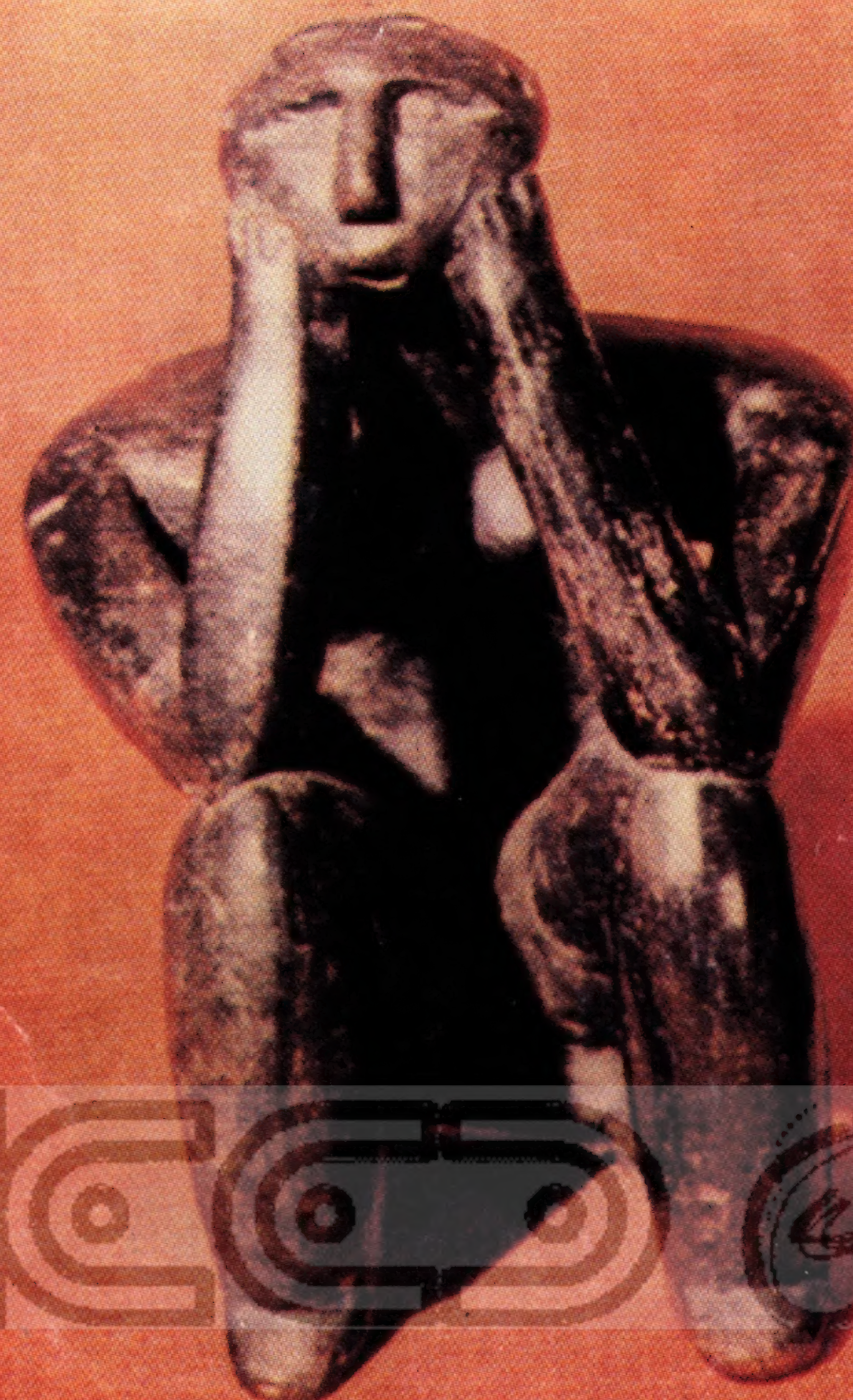
1460

c. rădulescu-motru



c. rădulescu-motru

timp și destin



Ilustrația copertei: DUMITRU VERDEȘ

c. rădulescu-motru

timp și destin

EDIȚIE ÎNGRIJITĂ, PREFAȚĂ ȘI TABEL CRONOLOGIC DE
CONSTANTIN SCHIFIRNEȚ

BIBLIOTECA PENTRU TOȚI • 1997
EDITURA MINERVA • BUCUREȘTI

Cartea a apărut cu sprijinul
MINISTERULUI CULTURII
I.S.B.N. 973-21

PREFAȚĂ

O SINTEZĂ A GÂNDIRII LUI C. RĂDULESCU-MOTRU

C. Rădulescu-Motru ocupă un loc special în cultura română, dată fiind simbioza dintre meditația filosofică și înclinarea gânditorului pentru acțiune, inclusiv prezența în Agora, fie și în cea politică. Personalitate pluriformă, să reamintim și tentativele sale literare, filosoful a marcat, în unele privințe profund, epoca sa prin opera dar și prin activitatea îndelungată în învățământul universitar. Având șansa parcurgerii unor etape excepționale ale istoriei naționale, autorul *Personalismului energetic* a expus puncte de vedere originale și incitante despre evenimente, procese istorice și oameni ai timpului său.

Filosofia sa, catalizată de frecventarea constantă a filosofiei germane dar și de ecouri ale gândirii franceze, năzuiește la explicații și interpretări ale naturii sub toate formele ei (anorganică, organică, cu deosebire cea vie, umană și socială). Având ca reper fundamental concepția kantiană, C. Rădulescu-Motru afirmă idei proprii, cu aplicabilitate la realitățile românești. Una dintre ele este teza despre timp, conceput ca funciar oricărui sistem filosofic.

Așa cum vom vedea, interesul pentru o asemenea temă străbate întreaga sa operă, integrându-se astfel în orientările gândirii contemporane lui. Indicăm aici numai direcțiile cunoscute cu privire la abordarea timpului, la sfârșitul secolului al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea. Este suficient să amintim ideea lui Bergson despre timpul psihologic ca trăire a duratei, dezvoltată și experimentată de psihologi (P. Janet, Paul Fraisse, H. Pieron). În același răstimp fizicianul german A. Einstein formulează teoria relativității care revoluționează gândirea despre timp și spațiu. Toate aceste doctrine sunt bine cunoscute de autorul nostru, ele fiind investigate în opera sa, cu precădere în *Timp și destin*.

În opera lui C. Rădulescu-Motru timpul s-a bucurat, așa cum am afirmat, de interesul său de-a lungul întregii sale cariere publicistice. Trebuie spus dintru început că filosoful nostru a fost de la primele sale articole un adept al gândului

filosofic generat din meditația asupra datelor oferite de știință. De altfel întâile sale prezențe publicistice se înscriu în direcția analizei filosofice concordant cu progresele cunoașterii științifice. Autorul *Personalismului energetic* își afirmă fără echivoc și, uneori, chiar ofensiv, apartenența sa indiscutabilă la raționalism. Am putea spune că Motru atașează filosofiei progresele științei pentru a demonstra liantul dintre gândul filosofic și ideea științifică.

Efortul lui Motru s-a îndreptat spre întemeierea meditației filosofice pe informațiile științifice cât și către orientarea unor discipline considerate filosofice în formularea domeniului și a metodelor de investigație științifică. În acest sens a căutat să fundamenteze psihologia ca știință, delimitându-i obiectul și accentuând pe cunoașterea experimentală a faptelor și fenomenelor psihice. Fără a insista aici pe contribuția lui Motru la dezvoltarea psihologiei, amintim numai poziția sa față de această știință umană, concepută dincolo de speculație, ca o disciplină autonomă, al cărui curs nu poate fi, după el, decât demersul cunoașterii supus permanent verificării practice sau experimentale.

Filosoful român nu rămâne prizonierul unei concepții imuabile. Își amendează propriile teze, se acomodează la noile tendințe ale gândirii filosofice, se adaptează la cerințele epocii, însă toată evoluția sa are loc doar în cadrul decis de spiritul rațional și de știință. De aceea, a fost etichetat ca pozitivist, deși eticheta nu-l reprezintă.

În prima sa lucrare amplă de filosofie, *Știință și energie*, Rădulescu-Motru subliniază semnificația timpului: „Cu totul altă importanță revine timpului în desfășurarea energiei sociale. Aici ordinea de succesiune are valoare specială."[1] Încă din anul 1902 autorul diferențiază timpul abstract de cel specific psihicului și socialului. Ideea timpului trăit apare formulată de Motru pentru prima oară în *Vocația*. Problema timpului este strâns asociată de „întreaga metafizică a personalității ca înțelegere a timpului. Ea a procurat chiar fondul acestei metafizici a personalității".[2] Exegetul constată că de-a lungul istoriei nu a existat o înțelegere satisfăcătoare a timpului. Cultura elină, de pildă, nu a dispus de simțul istoric. Ideea de ordine nu ar fi existat în mintea omului antic, acesta explicând evenimentele istorice prin mitologie. Epoca actuală este superioară celorlalte prin modul de percepere și concepere a timpului. Filosoful care a conferit concepția cea mai clară și profundă despre timp este I. Kant. Gânditorul de la Königsberg vede timpul,

[1] C. Rădulescu-Motru, *Știință și energie*, în *Studii filosofice*, Editura Librăriei Leon Alcalay, f.a., p. 92.

[2] C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic și alte scrieri*, studiu, antologie și note de Gh. Al. Cazan, text stabilit de Gh. Pienescu, Editura Eminescu, 1984, p. 681.

la fel ca și spațiul, ca o intuiție apriori caracteristică atât pentru faptele subiective cât și pentru experiența obiectivă: „Intuiția timpului dă lui Kant cheia spre soluțiune, căutată de toți filosofii, la marea problemă a metafizicei, și care problemă constă în găsirea unui răspuns la întrebarea: prin ce mijloc ajunge conștiința omenească să intre în stăpânirea adevărurilor universale și necesare."[1] Limita concepției lui Kant este văzută de exeget în neluarea în discuție a realității istorice. În *Vocația* Motru afirmă o teză ce va fi dezvoltată în *Timp și destin*: „Timpul istoric este o realitate care nu se lasă să fie pusă în formule matematice... Adevăratul timp trăit este o realitate vie și nu o abstracție matematică."[2] În această lucrare, filosoful formulează pentru prima dată ideea timpului trăit, deși despre timp, în sens kantian, discutase în altă lucrare de a sa: *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene*.

Semnificativ, timpul reprezintă un determinant al vocației. Omul de vocație este acela ce percepe faptele sale orânduite în timp, deosebindu-se de oamenii obișnuiți prin utilizarea maximă a timpului și înțelegerea acestuia dar și prin „instinctul unicității momentelor pe care el le trăiește".[3]

În lucrarea *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*, Motru, într-un paragraf special, se ocupă de timp în înțelegerea spiritualității, despre ideile lui Bergson și teoria relativității. Remarcând că timpul nu este o realitate absolută, filosoful face o subliniere esențială: „Soluționarea problemei timpului este, în bună parte, începutul soluționării problemei spiritualității. Căci între timp și spiritualitate, totdeauna s-a produs o intimitate strânsă."[4] Cu toate că argumentarea existenței spiritualității vizează timpul, Rădulescu-Motru nu amintește în acest op nimic despre timpul trăit sau de destin. Regăsim, în schimb, ideea pe care o va dezvolta în *Timp și destin*, și anume că timpul este o funcție a unității unde ființează, el fiind deci specific fiecărui tip de realitate.

Înainte de analiza lucrării lui Motru, se cuvine să stăruim, fie și succint, asupra prezenței ideii de timp în scrieri ale altor filosofi români moderni. Mai întâi, menționăm o teză de doctorat, elaborată de un filosof român, Mircea Florian, *Conceptul de timp la Bergson*, publicată în limba germană în anul 1914, probabil una dintre primele dizertații cu privire la concepția filosofului francez.

M. Ralea, un emul al lui Motru, a formulat în anul 1924 teza conform căreia omul nu posedă încă timpul, așa cum dispune de spațiu: „Pentru noi, timpul e

[1] *Ibidem*, p. 682.

[2] *Ibidem*, p. 683.

[3] *Ibidem*, p. 684.

[4] C. Rădulescu-Motru, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*, ediție îngrijită de Gh. Al. Cazan, Editura științifică, 1992, p. 57.

nonvaloare, fiindcă nu suntem încă deprinşi cu dânsul. Nu-l putem utiliza adecvat, făcând din el un instrument docil de acţiune, cum e spaţiul."[1] În acord cu Bergson că fenomenele psihice nu se pot exprima decât prin durată, Ralea aprecia că ideea de timp este recentă în istoria sufletească a omului.

Ion Petrovici a manifestat interes pentru problematica timpului, relevant fiind studiul său *Ceva despre timp şi spaţiu*, aplicat pe noile concepţii despre perceperea timpului şi spaţiului.[2]

În anul 1935, Lucian Blaga discută despre orizontul spaţial şi orizontul temporal, ambele fiind posedate de către conştiinţă dar sub forma inconştientului. El desprinde o clasificare a timpului: timpul havuz, timpul cascadă, timpul fluviu. Primul este orizontul deschis unor trăiri îndreptate prin excelenţă spre viitor, al doilea pune accent pe trecut, iar al treilea pe prezent. Nu este exagerat a spune că filosoful Blaga propune perspectiva sa originală şi incitantă despre timp apelând la psihologia inconştientului, atât de mult dezvoltată în perioada interblică, la care autorul *Poemelor luminii* a vibrat atât de profund, valorizând-o în descrierea spiritualităţii româneşti. Timpul havuz, axat pe viitor, dă omului speranţa într-o certitudine deşi „prin nimic demonstrată", ceea ce ne duce oarecum la ideea lui Motru despre destin. El nu se referă la Blaga, nu doar din cauza diferendelor polemice ci şi datorită mefienţei sale faţă de gândul filosofic generat altfel decât pornind de la datele ştiinţei. Aşa cum însuşi Blaga a afirmat, cele trei tipuri de timp sunt „perspective posibile" şi nicidecum „adevăruri"[3], subliniere importantă care conferă meditaţiei blagiene un caracter metafizic.

Interesante consideraţii găsim în cartea *Existenţa tragică*, a lui D.D. Roşca. În temeiul concepţiei sale despre existenţă ca unitate a raţionalului şi iraţionalului, filosoful clujean justifică lipsa posibilităţii de prevedere a viitorului. „Evoluţia fiind proces creator în sensul absolut al cuvântului" iar „Timpul este stofa esenţială a lumii"[4], scrie Roşca, soarta omului este decisă printr-un complex de condiţii şi împrejurări întâmplătoare. Omul este, în ordinea lumii naturale, fiinţa dătătoare de seamă pentru creaţia cunoscută până acum în univers atât pentru ceea ce este peren dar şi pentru distrugerile generate de aceeaşi capacitate creatoare. Destinul ţine, astfel, de tipul de valori pe care omul, grupul şi mediul său le propulsează.

---

[1] M. Ralea, *Scrieri*, vol 7, ediţie de Florin Mihăilescu, Editura Minerva, 1989, p. 8.

[2] Ion Petrovici, *Ceva despre timp şi spaţiu*, „Revista de filosofie", 3, 1934.

[3] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, E.L.U., 1969, prefaţă de D. Ghişe, p. 51–53.

[4] D.D. Roşca, *Existenţa tragică*, prefaţă de Achim Mihu, Editura Dacia, 1995, p. 186.

Roşca nu este adeptul determinismului mecanicist, cu deosebire în ce priveşte viaţa psihică şi cea socială.

Problematica destinului a preocupat gânditori români, poate şi ca urmare a situaţiei ţării, cu deosebire în deceniul patru când idealul unităţii naţionale, realizat în anul 1918, se punea din nou, dacă luăm în considerare atacurile la adresa statului naţional unitar. Pentru meditaţia filosofică apărea chestiunea finalităţii actului de la 1918. În fapt, nu s-a pus problema a ceea ce s-a întâmplat atunci, cât a semnificaţiilor ridicate de evoluţia ţării în contextul unor mari şi tragice evenimente europene.

Mircea Florian, în studiul *Destin şi creaţie*[1], a constatat efortul filosofiei din secolul nostru de a aborda creaţia istorică prin noţiunea de destin. Destinul este identificat cu timpul. Cu referire la nume de circulaţie în momentul respectiv (Spengler, Bergson, Kayserling) Florian a subliniat că timpul era conceput ca devenire ireversibilă.

Să amintim aici că unul dintre cei mai reputaţi filosofi români, P.P. Negulescu, a publicat cartea *Destinul omenirii*[2] (4 volume, la care s-a adăugat ulterior al cincilea, inedit, editat în anii '70). În această scriere sunt prezentate perspectivele progresului, de fapt, aşa cum însuşi autorul afirmă, problema destinului omenirii, în legătură cu care îşi exprimă optimismul.

Ideea de destin domina dezbaterile filosofice şi ideologice. Însuşi Motru remarcă acest lucru, la doi ani după apariţia lucrării *Timp şi destin*, în o altă scriere a sa, *Etnicul românesc*: „Ideea de destin nu mai este, aşadar, o sperietoare pentru omul modern"[3] Ea este discutată de politicieni, bărbaţi de stat, publicişti. Citează în acest sens studiul istoricului P.P. Panaitescu, *Destin românesc*[4], care pledează pentru abordarea istoriei nu doar evenimenţial ci şi ca descifrare a destinului unui popor.

Reîntorcându-ne la lucrarea *Timp şi destin*, menţionăm că ea a apărut în anul 1940, an, după cum prea bine se ştie, cu semnificaţii şi consecinţe, unele tragice pentru România. Amintim acest fapt, deoarece publicarea opului lui Motru nu este întâmplătoare. În ultimii săi ani de viaţă publicistică filosoful român a editat cărţi axate pe probleme stringente ale actualităţii: *Vocaţia, factor hotărâtor în cultura popoarelor, Românismul. Catehismul unei noi spiritualităţi, Psihologia poporului român*. În anul 1940 revine în câmpul culturii naţionale cu o lucrare despre o temă

---

[1] Mircea Florian, *Destin şi creaţie*, în „Viaţa românească", 11, 1937.

[2] P.P. Negulescu, *Destinul omenirii* (vol. I–V), 1938–1944, 1971.

[3] C. Rădulescu-Motru, *Etnicul românesc. Naţionalismul*, ediţie, studiu introductiv şi note de Constantin Schifirneţ, Editura Albatros, 1996, p. 85.

[4] P.P. Panaitescu, *Destin românesc*, „Convorbiri literare", 1941, nr. 11.

ce aparține mai multor domenii ale cunoașterii: timpul. Această scriere concepută la venerabila vârstă de 72 de ani exprimă mai mult decât celelalte lucrări ale sale năzuința spre împlinirea armoniei dintre filosofie și psihologie, dintre meditație și implicare socială. Și celelalte opere se remarcau prin trimiteri în realitatea imediată. Ceea ce relevăm în cazul lucrării *Timp și destin* este echilibrul între gândul filosofic și referirile la acțiune. Caracteristica de scriere ce armonizează filosoficul cu practicul este conferită de caracterul ei sintetizator. Parcurgerea atentă a paginilor ei dă imaginea clară a ansamblului operei lui Motru. Rezumarea principalelor contribuții la studiul filosofic se desprinde din punctarea pe canavaua raportului timp și destin a concepției sale afirmate de-a lungul a peste cinci decenii de activitate intelectuală laborioasă. Ce putea fi mai grăitor pentru filosoful ajuns la vârsta senectuții decât sintetizarea ideilor sale în cadrul abordării problematicii timpului asociată cu cea a destinului? Că această carte este o reluare a unor concepte asupra cărora autorul s-a aplecat încă de la debutul său în filosofie, transpare și din mărturiile sale. În *Timp și destin* „reiau și închei vechea discuție asupra apriorismului kantian, discuție pornită încă de la teza de doctorat în filosofie"[1] afirmă filosoful.

Avem de-a face cu un caz, destul de rar de altfel, când un autor reputat revine, la o temă mult studiată de el însuși. Așa cum vom observa mai departe, nu este vorba de o simplă reluare a unui subiect. În fapt, Motru a năzuit să ofere culturii

[1] C. Rădulescu-Motru, *Mărturisiri*, ediție de Valeriu Râpeanu și Sanda Râpeanu, cuvânt înainte, note și comentarii de Valeriu Râpeanu, Editura Minerva, 1990, p. 77. Într-un articol, *C. Rădulescu-Motru la 70 de ani*, semnat de G. Ardusățeanu, publicat în *Curentul* din 16 februarie 1938, se afirma: „dl. prof. Motru lucrează la o operă asupra filosofiei timpului care va avea rolul de explicare fundamentală a întregii d-sale doctrine filosofice", Motru a meditat mult la subiect, inițial având intenția și a unei abordări empirice. În anul 1938 a elaborat un formular în vederea culegerii de date pentru redactarea lucrării *Timp și destin*, cu întrebări despre destin: „Ați întâlnit în viață momente în care ați avut impresia că vi s-a dezvăluit destinul? După asemenea momente (prima cunoștință cu o persoană cu care ați legat prietenie sau însoțire pe viață; primul act decisiv în alegerea unei cariere; momentul deliberativ în care ați luat o hotărâre de care a atârnat viitorul domniei voastre; înscrierea într-un partid politic sau afișarea unei opinii în împrejurări excepționale; schimbarea bruscă de atitudine, în urma căreia ați pierdut prieteni vechi și ați intrat într-o lume nouă ș.a.), după asemenea momente ați avut ezitări sau experiența v-a întărit în credința că ați găsit drumul cel bun?" (cf. Arhiva Rădulescu-Motru, Biblioteca Academiei). Un formular asemănător a fost întocmit și pentru studenți. Nu dispunem de informații despre rezultatele acestui demers. Lucrarea *Timp și destin* nu face nici o referire la tentativa autorului de cercetare a unor grupuri cu privire la destin.

românești o operă de încheiere a prodigiosului său traiect spiritual, o operă de sinteză a ideilor la care a gândit o viață, discutate din perspectiva disciplinelor pe care le-a slujit: filosofia și psihologia, și în baza datelor ultime ale științelor fundamentale.

Apreciem că studiul *Timp și destin* este lucrarea ultimă ce-l exprimă, fie și rezumativ, pe marele gânditor Rădulescu-Motru și nu scrierea *Etnicul românesc*, ultima sa mare lucrare edită, publicată în anul 1942. Aceasta a fost elaborată ca urmare a solicitării directe din partea intelectualității românești ca venerabilul filosof să-și exprime opinia cu privire la specificitatea etnicului românesc, dată fiind situația în care se afla România, participantă la desfășurarea celui de al doilea război mondial, obligată și presată să decidă spre ce direcție s-o apuce în alianțele cu protagoniștii marii conflagrații mondiale. Am argumentat că *Etnicul românesc* a fost o lucrare de oportunitate imediată, aceasta neînsemnând nicidecum diminuarea valorii ei științifice.[1] Problematica metafizică, fixată pe chestiunea determinismului nu a mai fost abordată de Motru într-o altă lucrare de amploare după apariția opului *Timp și destin*.

Această carte mai are o semnificație: delimitarea neechivocă a filosofului român de maestrul său, psihologul german W. Wundt. Am putea-o numi *Despărțirea de Wundt*. Dacă în anul 1893, Motru își propunea, cum rezultă din teza sa de doctorat, să expună teza cauzalității psihice, dezvoltând ideile lui Wundt, în anul 1940 le apreciază ca depășite.

Rădulescu-Motru a urmărit, după cum reiese din prefața cărții, să lămurească în ce constau deosebirile dintre timpul fizic și timpul trăit, pentru a dovedi posibilitatea cunoașterii timpului trăit. După ce întreprinde o investigare a diverselor tipuri de timp, autorul se oprește la chestiunea destinului. Precizează din capul locului diferența față de Bergson care a utilizat pentru timpul trăit conceptul de durată, pe când Motru îl desemnează prin noțiunea de destin. De ce destin? Filosoful român aduce argumente interesante. Durata ar reflecta trăirea contemplativă a existenței și ar fi văduvită de unicitate: „Durata duce la gândul de persistență uniformă pentru toți, aceea ce nu se poate afirma despre timpul trăit." Durata, apreciază Motru, are un înțeles mecanic, iar destinul se referă la vital și istoric.

Această lucrare reia unele dintre argumentele din lucrările sale anterioare, cu privire la cauzalitatea mecanică și timpul trăit, dintre timpul rațional și finalitate.

Realitatea îi dovedește că în Europa activitatea în orice sector este organizată pe baza timpului cronometrat, raționalitatea vieții sociale și umane demonstrându-și

[1] Vezi Constantin Schifirneț, *Etnic și național în concepția lui Constantin Rădulescu-Motru*, studiu introductiv la C. Rădulescu-Motru, *Etnicul românesc. Naționalismul*, ed. cit.

utilitatea. Motru nu intenționează să pledeze pentru înlăturarea acestui mod de percepere a timpului. Destinul nu este o antiteză la timpul rațional. Ceea ce vrea să arate este existența unui singur timp real, cel trăit și denumit destin.

Autorul *Personalismului energetic* discută problema timpului în raport de context: timpul este diferit la om față de timpul din natură. Datorită progresului excepțional din știință, s-a ajuns la construirea unei realități intermediare între om și mediul cosmic. Siguranța oferită de metodele științei a determinat neglijarea temei despre destin ce a preocupat atât de mult omul premodern. Fără s-o afirme direct, Rădulescu-Motru stabilește o legătură între modernitate și afirmarea puternică a modului de organizare a vieții pe temeiul timpului abstract. Ceea ce ar explica dezinteresul filosofiei și al științei pentru destin.

Rădulescu-Motru susține că timpul este astăzi „raționalizat și industrializat". Spre deosebire de acesta, destinul nu poate fi măsurat, adică raționalizat. El constată că timpul exprimat de cronometru nu poate să prevadă faptele vieții sufletești și pe cele ale vieții istorice, deoarece ele nu pot fi puse într-o relație de succesiune cum se întâmplă în științele fizice „ci au nevoie de o concepție de devenire, mai complexă și mai spirituală, iar unei asemenea concepții, corespunde destinul". Argumentul adus de autor îl reprezintă producerea unor procese psihice simultan, însă fiecare dintre ele are timpul său. Sunt menționate, în acest sens, conștiința de popor, de rasă, de clasă socială și de individ care se manifestă în același timp. Filosoful, dublat de psiholog, a sesizat la actele umane, individuale și colective, un ritm temporal specific, altfel spus, fiecare unitate sufletească își are destinul propriu. Nu stăruim aici asupra destinului, o vom face mai jos, reținem doar această asociere între destin și timpul trăit, care în viziunea lui Motru sunt identice.

Cartea lui Rădulescu-Motru constituie o analiză pătrunzătoare a cunoașterii științifice experimentale, a efectelor benefice pentru lărgirea orizontului omului actual „într-o măsură nebănuită de lumea de până acum". Însă, observă exegetul, în studiul proceselor psihice, experimentul nu conduce la aceeași omogenitate și rigoare, la același mod de previziune a evoluției faptelor sufletești. Rădulescu-Motru explică pentru prima oară în arealul românesc condițiile ce impun specificitatea finalității vieții psihice: „Fiecare fapt sufletesc formează cu contingențele sale un tot inseparabil. Acest tot își are legea sa, adică legea care se potrivește numai lui și nu altuia. Fiecare fapt sufletesc este apoi strâns legat de eul individului care produce faptul. Remarcăm la Motru considerarea proceselor psihice drept fapte sufletești, exprimare ce ne duce cu gândul la termenul durkheimian de fapt social. Gânditorul român concepe viața psihică în modul cerut de principiile investigării științifice, la fel cum se procedează cu realitatea socială. Viața psihică urmează un curs guvernat de legi, acestea fiind însă diferite de cele care acționează în natură.

Autorul introduce în analiza vieții psihice conceptul de „condițiune persistentă", definit ca substanța sufletească perpetuată într-un context al schimbărilor. Condițiunea persistentă are caracter etern, așa cum se întâmplă în lumea materială, și determină existența destinului. Acesta se produce datorită efectului inevitabil al unității sufletești dar termenul când va fi înfăptuit nu poate fi prezis cu exactitate. Cu toate acestea, destinul ființează și nu poate fi evitat: „Implacabil este destinul, fiindcă implacabilă este dependența dintre substanța originară și posibilitățile ce decurg din ea". O viziune, să recunoaștem cam fatalistă, chiar rigidă, care, paradoxal, se înscrie în linia aceluiași determinism mecanicist, pe care gânditorul îl repudiază de altfel. Istoria arată că popoarele nu stagnează sufletește, deci ele nu rămân, așa cum sugerează Motru, la aceeași stare sufletească cu strămoșii lor. Însuși autorul, după cum am subliniat, afirmă, inclusiv în cartea de față, diferența între omul modern și omul societății tradiționale. Nu tăgăduim că fiecare popor are un fond originar, continuat de-a lungul istoriei, în succesiunea generațiilor. Întrebarea e dacă acest fond primar rămâne neschimbat ca atare. De fapt, orice popor evoluează conservându-și specificitatea și în funcție de elementele originare, dar modificându-le de la o etapă istorică la alta, nu în raport de ideologii sau presiuni geostrategice conjuncturale, ci în procesele tipice de acumulare spirituală și biologică cât și în marile evenimente (adoptarea unei religii, constituirea în națiune și apoi în stat național, revoluții spirituale).

Am putea considera viziunea lui Motru ca substanțialistă, ceea ce nu ar fi corect. El caută să discearnă în complexitatea fenomenelor psihice o constantă, aceasta fiind substanța vieții sufletești care „consista, așadar, în condiționările tipice, durabile și inalterabile prin care omenirea își asigură continuitatea finalității sale pe pământ".

Filosoful român aduce, chiar prin o asemenea formulare nu tocmai acceptabilă, o contribuție esențială la aprofundarea studiului raportului dintre obiectiv și subiectiv în procesele psihice. Continuând ideile originale cu privire la personalismul energetic, Motru caută să dovedească în această scriere, *Timp și destin*, dăinuirea finalității schimbărilor din lumea materială, determinată psihic. Energia fizică se identifică astfel procesului de personalizare specific psihicului uman: „Finalitatea vieții sufletești culminând în formarea personalității omenești, putem dar zice că persoana omenească este condiționată de energetismul întregii naturi. De aceea am numit ipoteza noastră personalism energetic." Prin accentuarea acestei ipoteze se confirmă argumentele prezentate anterior în susținerea ideii că lucrarea *Timp și destin* reprezintă și o sinteză a principalelor contribuții ale lui Motru în filosofie și psihologie. Evident, nu este vorba de un bilanț, ci de o structurare nouă a fondului său ideatic în cadrul unei teme perene a meditației filosofice.

Personalismul energetic exprimă rolul decisiv deținut de om în schimbarea și modelarea mediului în care trăiește. Ființa umană stabilește regulile și deciziile privind propria evoluție. Natura, în primul rând cea pământeană, este puternic impregnată de acțiunea și gândirea umană.

Întreaga problematică a timpului, atât de diversă ca urmare a progreselor științei, este sintetizată de Rădulescu-Motru în cartea *Timp și destin.* Autorul constată, nedumerit, că din studiile multe despre timp lipsește tema destinului. Observația este pertinentă: destinul apreciat ca ținând de mistică, de domeniul incomunicării, deci în afara experimentului, nu a fost luat în seamă de oamenii de știință și de către filosofii moderni.

Motru, deși nu afirmă direct, surprinde diferența între culturile ce au o bază puternică de cercetare experimentală, fiind orientate pe măsurarea timpului, și culturile lipsite de o semnificativă știință experimentală, preocupate, de aceea, de destin, care este intuit și trăit. Motru caută să realizeze o sinteză între cele două culturi pentru a dovedi că ambele sunt specifice ființei umane.

Cartea prezintă rezumativ reflecțiile lui Motru despre viziunea kantiană referitoare la timp. Reamintim că autorul nostru încă din teza sa de doctorat și apoi pe parcursul activității didactice și științifice a acordat atenție tezelor kantiene. În lucrarea discutată aici, se relevă întâietatea filosofului de la Königsberg în interpretarea corectă a timpului, ca formă a intuiției sensibile, ca o categorie apriori. Remarcând contribuția de excepție a lui Kant la interpretarea noțiunii de timp, Motru observă că la acest gânditor timpul este abstract potrivit cu știința secolelor XVIII și XIX, inadecvat însă fondului de idei științifice din secolul nostru, cu deosebire cel legat de științele vieții (psihice, biologice, istorice, sociale). Acestea se conduc după legile statistice, spre deosebire de științele întemeiate pe legi dinamice în baza cărora Kant explica realitatea. Limita teoriei lui Kant despre timp constă în incongruența cu progresul cunoașterii științifice: „Timpul aprioric... este timpul restrâns la succesiunea cauzală mecanică, este timpul măsurătoarei matematice". În consecință, Kant nu a acceptat timpul trăit sau destinul ca fapt de analiză științifică sau de meditație filosofică.

Ocupându-se de previziunea raportată la timp, Rădulescu-Motru examinează deosebirea dintre predicția cauzală, mecanică și predicția ce decurge din substanțialitatea vieții conferită de succesiunea generațiilor, diferență derivată din existența a două tipuri de succesiune: cea naturală (omogenă și unitară) și cea generațională (eterogenă și discontinuă). Prevederea finalității reiese cu claritate din modul cum are loc evoluția proceselor și evenimentelor în fiecare structurare a relațiilor dintre elementele ce alcătuiesc un sistem.

Considerațiile lui Motru pornesc de la analiza achizițiilor recente ale meditației filosofice (Bergson, de pildă), ale cercetării psihologice (Th. Ribot, P. Janet etc.)

dar și de la studiul principalelor progrese în investigația științifică. Exegetul a fost preocupat și în această lucrare de statutul psihologiei ca știință. De aceea, accentuează locul special ocupat de tematica timpului în psihologie. Asumarea de către psihologie a acestui subiect, de maximă generalitate, îi conferă o poziție deosebită în ansamblul disciplinelor științifice. Mai mult, psihologia își poate astfel măsura forța cu filosofia, timpul fiind o chestiune fundamentală a gândului metafizic. Este necesar să precizăm că Motru nu vede în psihologie știința unică despre timpul trăit. Dimpotrivă, apreciază pluralismul abordării acestui tip de timp: „Problema timpului este negreșit o problemă de psihologie, fiindcă timpul este, înainte de orice, un fapt sufletesc. Aceasta nu înseamnează că rezolvarea problemei timpului trebuie să se facă în cadrul datelor și metodelor psihologiei numai. Timpul este un fapt sufletesc, dar în același timp el formează obiectul multor altor științe, în afară de psihologie... Nu există o explicare sau o definiție psihologică a timpului, în care să nu se amestece explicări și definiții provenite din domeniile altor științe." Remarcile autorului sunt deosebit de utile, pentru că vin să înlăture acuzele care i s-au adus legate de psihologismul ca și de spiritualismul său. Este adevărat, am subliniat de mai multe ori, în *Timp și destin* Motru respinge mecanicismul cu scopul vădit de a arăta specificul proceselor psihice prin semnalarea legilor caracteristice lor, și nicidecum pentru a argumenta concluzii spiritualiste și finaliste.[1]

Motru urmărește, așadar, să transpună problematica timpului în psihologie conform principiilor și rigorilor specifice actului de cercetare științifică, însă și cu luarea în considerare a particularităților obiectului studiat: psihicul uman. Recunoaște că studiul timpului este dificil: – „Problema timpului este, în sine, prea grea. Ea este cea mai grea problemă psihologică după aceea a conștiinței." Rezultă de aici atenția acordată de gânditorul român efortului de delimitare și conturare a obiectului cunoașterii psihologice în ce privește timpul, în special cel psihologic. Preocuparea sa este pe deplin justificată, dacă avem în vedere tendința unor analiști ai științei de a dezbate timpul psihologic numai prin relaționare cu principiile fizicii.[2]

După ce întreprinde explorarea modalităților de abordare a timpului de către curentele psihologice ale epocii, autorul se arată nesatisfăcut de soluțiile oferite, deoarece se axau, în principal, pe încercarea de a dovedi similitudini între timpul

---

[1] Vezi P. Vaida, *Constantin Rădulescu-Motru,* în *Istoria filosofiei românești,* vol. II (coordonatori: Dumitru Ghișe, Nicolae Gogoneață), Editura Academiei, 1980, p. 385.

[2] Vezi Stephen W. Hawking, *Scurtă istorie a timpului. De la Big Bang la găurile negre,* editura Humanitas, 1994, p. 177 („sensul psihologic al timpului este determinat de sensul termodinamic").

abstract (cronometru) şi cel psihic. Acesta îl determină să pretindă examinarea timpului psihologic în asociere directă cu problema destinului. Este interesant de subliniat un aspect al peroraţiei lui Motru cu privire la necesitatea ca psihologia să se ocupe de vechile tradiţii care accentuau pe destin, derivat din eterogenitatea şi fragmentarea timpului, aşa cum era perceput. În antichitate timpul uniform nu exista ca atare în înţelegerea filosofilor sau al oamenilor obişnuiţi. Merită să subliniem pledoaria lui Motru pentru studiul tradiţiilor, deoarece ea contrazice atitudinea de principiu, afirmată de el cu tărie, faţă de interesul manifestat de unii filosofi români pentru folclor, datini şi tradiţii, declanşând pe acest subiect celebra polemică purtată cu L. Blaga.

Motru este de părere că iniţial, în perioadele de început ale societăţii, omul ar fi cunoscut timpul „ca o trăire de destin şi numai cu încetul s-a ridicat până la structura lui de ordine continuă, omogenă şi obiectivă". Ca mărturie sunt invocate astrologia şi cosmogonia primitivă. Spirit raţionalist şi om modern, Motru le acceptă numai curăţate de ideile şi concepţiile religioase şi morale, păstrând ceea ce este oportun pentru studiul destinului: „Cosmogonia şi astrologia sunt preocupate de schimbările cu caracter de destin", doar lipsa cunoaşterii ştiinţifice ar fi condus la susţinerea de idei inadecvate. Să amintim încercarea sa de contrapunere a omului cult, caracteristic perioadei industriale şi dezinteresat de destin, omului primitiv orientat către timpul neomogen şi fragmentat. Aşadar, omul modern cu un orizont de cunoaştere lărgit percepe, cu precădere, timpul abstract omogen şi uniform, ca urmare a dezvoltării extraordinare a ştiinţelor deterministe. Pentru Motru este oportună depăşirea unui asemenea punct de vedere, limitat doar la un anumit tip de timp, şi orientarea interesului spre destin.

Filosoful român nu rămâne la descrierea globală a timpului trăit. Alături de timpul psihologic menţionează timpul fiziologic, timpul biologic, timpul istoric, iată câte faţete are procesul de intuire a timpului de către fiinţa umană. Oprindu-se la timpul istoric, el constată raportul dintre evoluţia istorică şi evoluţia vieţii sufleteşti individuale. Timpul istoric este în strânsă legătură cu particularităţile culturale ale grupului uman. Despre timpul istoric se poate discuta numai atunci când oameni organizaţi dispun de mijloace de comunicare comune, sau când ei au credinţe comune. Timpul istoric nu este uniform, acelaşi la toate popoarele. El se exprimă diferit la fiecare grupare umană. Concepţia lui Motru despre timpul istoric nu este una strict psihologică, ea este puternic impregnată sociologic.

În acord cu viziunea sa despre dezvoltarea istorică, Motru aduce un argument din patrimoniul gândirii sale: rolul vocaţiei în afirmarea popoarelor. Timpul istoric se produce de către oamenii de vocaţie: „timpul istoric consistă în ritmul înfăptuirilor instituţionale şi culturale ale oamenilor de vocaţie. Istoria unui popor nu se măsoară după numărul anilor siderali ci după valoarea realizărilor culturale, cu

care poporul se depăşeşte pe sine însuşi". Observaţie exemplară pentru modul de a concepe de către Motru evoluţia unui popor, văzută prin contribuţiile sale la dezvoltarea culturii realizată de personalităţi puternice, de oamenii cu chemare pentru creaţie. Este trist că aceste idei formulate de un gânditor român au fost mult timp interzise a fi cunoscute de generaţiile postbelice sau au fost interpretate numai pe o singură direcţie, nelăsându-se loc şi altor opinii. Ele au fost lăsate, în cele din urmă, să circule în lumea culturală a ţării, dar nu au fost dezvoltate. Câte acte de deformare şi de falsificare a proceselor sociale nu ar fi fost evitate, dacă agenţii sociali din epoca postbelică ar fi cunoscut ideile lui Motru despre vocaţie şi oamenii de vocaţie?

O parte consistentă a studiului este consacrată destinului, ceea ce ne face să credem că autorul a dorit să ofere cititorului o viziune originală despre acest subiect. Aplecându-se asupra temei amintite, exegetul constată decalajul de interes acordat celor două noţiuni: timpul şi destinul. Timpul se bucură de atenţie în teoriile ştiinţifice şi în filosofie, pe când destinul este neglijat. Explicaţia o vede în posibilităţile mai facile de a defini timpul ca realitate abstractă degajată de notele atitudinilor subiective. În schimb, destinul este prin excelenţă un fapt subiectiv, trăit de om şi grupurile umane. Or, este necesară o altă perspectivă în analiza destinului, anume discutarea lui în cadrul raportului dintre obiectivitate şi subiectivitate. Mai mult, Motru se arată optimist, prevăzând că în viitor ştiinţa va integra subiectivul în corpul său doctrinar şi metodologic, şi-l va studia ca realitate, iar destinul, ca expresie a subiectivului, va fi tratat ca temă de cercetare ştiinţifică.

Descrierea destinului este întreprinsă cu referire la substanţa vieţii sufleteşti, aceasta implică o ordine înţeleasă de raţiunea umană. Această ordine este linia destinului: „destinul este aceea ce trebuie să se întâmple, nu în vederea unor scopuri personale sau sociale, de natură politică, economică sau chiar morală, ci aceea ce trebuie să se întâmple după legea imanentă a substanţei sufleteşti, pe care individul şi poporul o au în sine". Reiese din această definire că destinul nu se produce la întâmplare sau prin simpla afirmare a voinţei. Există o lege a psihicului uman, cauzatoare necondiţionată a destinului individual şi colectiv. Motru conferă, astfel, obiectivitate faptelor ce ţin de subiectivitate, şi deci un caracter ştiinţific. În acest sens, afirmă că prin studierea destinului timpul poate fi mai bine cunoscut, ceea ce este, de fapt, o adâncire a kantianismului, dezvoltând concepţia acestuia referitoare la rolul subiectivului în cunoaştere. Motru a valorificat ceea ce Kant a respins: subiectivul. Timpul la Kant este o categorie apriori, o formă a intuiţiei sensibile, aşa cum transpare din conştiinţa transcendentală. Conştiinţa omului are apriori intuiţia de timp, în acest fel percepe succesiunea din lumea experienţei. Echipat cu categoria apriori de timp omul cunoaşte evoluţia realităţii în mod obiectiv, dincolo de contingenţele conştiinţei concrete individuale. Spre deosebire de Kant,

Motru socotește că timpul poate fi mai bine cunoscut din studiul destinului, deoarece este mai profund legat de totalitatea psihicului uman. În acest sens, credem, îl continuă pe Kant, adică analizează realitatea ca fiind dependentă de om. Timpul ca abstracție a unor raporturi de succesiune în lumea materială și cea naturală devine mai concret, real și uman prin studiera lui în legătură cu destinul. De aici decurge un principiu metodologic remarcabil: realitatea este mai profund cunoscută dacă este examinată din unghiul subiectivității umane. Știința reflectă lumea în măsura în care pornește de la analiza palierului psihic al acesteia. De aceea, „Intuiția destinului este matricea în care ia naștere intuiția timpului. Ea este anticiparea pe care o proiectează înaintea viitorului conștiința omenească redusă la totalitatea eului emotiv."

Rădulescu-Motru dezbate, succint, condițiile ce au determinat, de-a lungul istoriei, să se manifeste mari diferențe între intuiția timpului și trăirea destinului. În antichitate, de pildă, trei factori au contribuit la susținerea ideii de destin și la credința omului în destin: 1. afirmarea omului ca valoare supremă; 2. considerarea destinului ca implacabil; 3. structura mistică a ființei umane. Semnificativ, Motru concede că lumea modernă cunoaște destinul, dar datorită puternicei raționalizări a vieții individuale și colective, rolul acestuia este sublimat. Ideologiile politice și sociale ascund însă în ele ideea de destin prin accentul pus pe rolul conducătorului, clișeele propagandistice, referirea obsedantă la viitor, promisiunile pentru o viață mai bună. Așadar, destinul este oricum prezent în viața modernă, tocmai această situație impune ca știința să acorde atenția cuvenită condiției destinului. Mai mult, Motru concepe posibilitatea prevederii științifice bazate pe destin: „Așa precum intuiția timpului, prin treptata ei raționalizare, a ajuns să constituie condiția fundamentală a prevederii științifice, bazată pe cauzalitatea mecanică, tot astfel intuiția destinului, dezbrăcată de misticismul vechi, va constitui condiția fundamentală a prevederii privitoare la devenirea vieții pe pământ".

Gânditor subtil, atașat raționalismului, Motru pune chestiunea dacă evidențierea rolului destinului nu ar duce la diminuarea funcției științei în societate sau la înlocuirea ei cu misticismul. El avertizează că prevederea legată de destin nu este posibilă fără o concepție științifică asupra timpului. Apoi, preducția în privința destinului, se referă la structura totalității organismului. Am putea spune că abordarea timpului este una analitică iar cea a destinului este una sintetică. Considerăm deosebit de prețioasă această idee a autorului *Personalismului energetic* cu privire la sondarea vieții prin conceptul de organism ca totalitate, deoarece deschide astfel calea spre abordarea benefică a realității organice: „Totalitatea organismului este potențialitatea din care izvorăsc manifestările vieții. Cine cunoaște potențialitatea, prevede ce are să se întâmple în viitorul ei." Motru consideră că un asemenea mod de cunoaștere este printre primele forme de cunoaștere umană. În viziunea lui prevederea rezultată din studierea totalității alcătuită din părți dependente este de aceeași valoare ca și prevederea derivată din cunoașterea raporturilor cauzale de succesiune. În acest fel, destinul nu este doar obiect al meditației metafizice, el poate fi susținut cu argumente științifice. În consens cu ipoteza personalismului energetic evoluția naturală este strâns asociată de mersul vieții pe pământ, teză cu profunde implicații filosofice, antropologice și științifice: „natura anorganică, ca și natura organică, are ca ordine supremă de devenire ordinea destinului, care nu este altceva decât tragedia umanizării vieții pe pământ."

Motru nu ocolește întrebarea cheie: poate omul să-și făurească destinul?, chestiune de o actualitate incontestabilă. Astăzi suntem asaltați din toate zările cu idei, metode și tehnici de prevedere a viitorului, de conturare a propriei evoluții și de construire a unui destin pe măsură. Asistăm la producerea unei adevărate industrii a tipăriturilor despre destin, cea mai mare parte din ele aparținând autorilor ce refuză raționalismul, și exploatează la maximum nevoia omului contemporan de organizare a vieții sale conform aspirațiilor proprii, dincolo de orice ingerință exterioară.

Gânditorul consideră făurirea destinului ca o acțiune de organizare de posibilități sufletești. Convins de realizarea destinului, indică modalitățile și cerințele ce trebuie să stea la baza acestui act: judecata critică, cunoașterea exactă a posibilităților individuale, studierea ierarhiei potențialului de cultură a popoarelor. Toate aceste exigențe sunt înfățișate de elite, de oamenii de vocație, dinamizatori ai vieții sociale, mobilizatori ai populațiilor la înfăptuirea destinului. Numai selecția elitelor și implicarea lor la dezvoltarea socială pot asigura făurirea destinului aflat „cu desăvârșire sub stăpânirea rațiunii omenești". Încheierea cărții este una pesimistă: construirea destinului pe temeiuri raționale reprezintă un „ideal îndepărtat și poate chiar himeric".

Motru își va exprima peste ani dezamăgirea față de contrazicerea, datorită războiului mondial, a interpretărilor sale despre timp. El a considerat lucrarea *Timp și destin* în rândul celor care ar fi trebuit revizuite. În ampla sa lucrare rămasă în manuscris, *Revizuiri și adăogiri,* autorul se referă la opul din anul 1940[1] iar în caietul 35, la p. 3948, revine asupra unor aspecte legate de timp. Chestiunea

[1] „Dacă ar fi ca astăzi să public lucrările mele filosofice din trecut: *Puterea sufletească, Personalismul energetic, Românismul. Timp și destin,* ar fi ca pe toate să le revizuiesc în mod radical, și pe unele să nu le mai public chiar deloc!" (C. Rădulescu-Motru, *Revizuiri și adăogiri pe care experiența de 75 ani împliniți mi-a impus să le fac la cele crezute și publicate de mine și lumea din timpul meu cu începere de la 2/15 februarie 1943.* Fondul de manuscrise al Bibliotecii Academiei Române (I–4 Msse, 1–75) însemnarea din 23 martie 1944, caiet 7 p. 858).

pusă aici se referă la posibilitatea științelor social-politice de a prevedea sensurile evoluției. El a sesizat faptul că în contextul real de după război, tezele unora dintre lucrările sale, inclusiv cele din *Timp și destin*, nu se regăseau în condițiile sociale, politice și spirituale de atunci. Viza este clară: instaurarea sistemelor comuniste în scopul declarat de a schimba profund realitățile sociale și naționale, în temeiul planificării timpului: „Toată atmosfera timpului nostru este îmbibată de concepțiile socialiste pretinse concepții științifice și pe baza cărora se fac proiecte de viitor; sau cum se zice, se fixează durata de planificare pentru viața economică și culturală a popoarelor! Au aceste proiecte vreo valoare științifică? Fiindcă, de fapt, proiectele asupra vieții sociale sunt făcute pe o dimensiune incomensurabilă, ***linia de destin*** (subl. ns.). Linia de destin a poporului englez nu este de aceeași natură cu aceea a poporului român, sau maghiar, cum se pot face deci prevederi în viitor la fel pentru toate popoarele? Viețăți de scurtă durată cum se pot pune pe același parametru cu viețăți de durată seculară?" Este o replică neechivocă dată ideologiilor care promiteau și acționau, totodată, pentru clădirea unei societăți viitoare. Comunismul ce se instaura în țara noastră, în varianta impusă de forțele de ocupație, constituia pentru analistul român o nesocotire a unui fapt incontestabil: necunoscutul, imprevizibilul, altfel spus, fetișizarea capacității raționale, a omului și a grupurilor, de prevedere a evoluției mersului lor istoric.

Motru a găsit de cuviință, abordând problematica etnicului, să revină la idei din lucrarea din anul 1940, cu privire la raporturile destinului cu etnicitatea. Etnicul este analizat prin cele trei forme ale conștiinței etnice: de origine, comunitate de limbă, de destin, ultima fiind specifică epocii actuale.

Reluând o idee din cartea *Timp și destin* C. Rădulescu-Motru relevă că în filosofia modernă destinul este discutat în funcție de orientarea gândirii filosofice. Modernitatea meditației filosofice stă, după el, în încercarea de „a înlocui puterea necunoscută prin datele accesibile raționamentului; date, care să nu treacă, în tot cazul, peste mijloacele de control ale logicii". Autorul nostru se raportează la tema destinului și în această lucrare ca filosof și psiholog, a cărei gândire este întemeiată exclusiv pe știință.

Pornind de la aceste premise, filosoful român concepe destinul în relație nemijlocită cu particularități ale omului și ale popoarelor. Astfel, destinul omului trebuie căutat în caracterul individului, în sufletul său iar în cazul popoarelor în „condițiile fundamentale rasiale, geografice, culturale, pe care se așează viața istorică". „Destinul este desfășurarea în timp a fondului sufletesc, cu care vine omul, sau poporul, pe lume."[1] Și în acest caz, destinul este imprevizibil deoarece el nu se supune unui control riguros dar, subliniază filosoful, nu este nici fatalitate oarbă, pentru că fondul sufletesc al omului poate fi influențat.

[1] C. Rădulescu-Motru, *Etnicul românesc*, ed. cit. p. 85

Merită să amintim modul cum analizează Motru „etnicul de destin". Acesta se manifestă în momente cheie ale evoluției unui popor. Spre deosebire de etnicul sătesc și de limbă, cel de destin este mult mai complex. Rațiunea este cea care conduce acest tip de etnic. Conștiința comunității de destin este condiționată de prezența conducătorilor, singurii capabili să ia hotărâri excepționale: „Fiecare popor are posibilitatea să fie condus de conducători destoinici, dar această posibilitate este intermitentă în realizarea ei. La minutul când trebuie, conducătorul destoinic poate lipsi și atunci nimeni altul pe lume nu-l poate înlocui"[1].

Deși a abordat o temă de mare actualitate, cartea *Timp și destin* nu a avut ecoul așteptat în presa românească. Doar două mari reviste: „Revista de filosofie" și „Revista Fundațiilor Regale" au publicat ample prezentări ale cărții. Mircea Djuvara, în studiul despre Rădulescu-Motru, subliniază ideile principale din *Timp și destin*, discutate în contextul întregii concepții a filosofului român, remarcând că „autorul nu se abate nici de această dată de la lumina filosofiei kantiene"[2]. Încheierea demersului cunoscutului jurist face referire la înalta valoare a operei lui Motru, benefică pentru cultura românească, „dacă va fi înțeleasă și folosită la noi așa cum se cuvine", exigență, trebuie s-o spunem, la fel de necesară și astăzi.

Ion Frunzetti sugerează pentru cunoașterea destinului metoda fenomenologică, acceptând însă și modul de analiză al lui Motru. Ține să remarce năzuința lui Motru ca prin stăpânirea rațională a destinului să fie asigurată participarea omului la treburile cetății: „Teoreticianul *Vocației* face loc aici teoreticianului *Românismului*"[3], apreciere nu întru totul reală, deoarece, așa cum am observat, Motru pune accent deosebit pe vocație. Estimarea lui Frunzetti se potrivește mai mult *Etnicului românesc*, lucrare elaborată cu scopul vădit de a da răspuns unor probleme stringente ale destinului românesc într-o situație istorică limită.

O rezumare a ideilor din *Timp și destin* face Nicolae Bagdasar în capitolul din *Istoria filosofiei moderne* consacrat lui C. Rădulescu-Motru[4], punând în evidență scientismul și raționalismul acestuia.

În rest, recenziile publicate în reviste nesemnificative, nu fac decât să consemneze cartea lui Motru. Excepția o reprezintă T. Brăileanu care în câteva rânduri, semnalează lucrarea cu încheierea: „E cartea unui savant, scrisă pentru o

[1] *Ibidem*, p. 90.

[2] Mircea Djuvara, *C. Rădulescu-Motru. Cu prilejul ultimei lucrări „Timp și destin"*. Extras din „Revista de filosofie", nr. 3–4, 1940, p. 33.

[3] Ion Frunzetti, *C. Rădulescu-Motru și problema destinului*, în „Revista Fundațiilor Regale", nr. 9, 1940.

[4] Nicolae Bagdasar, *C. Rădulescu-Motru, Istoria filosofiei moderne*, vol. V, p. 106–113.

mulțime doritoare să se adape de la izvoarele științei"[1], așadar, scrierea fiind etichetată ca una de popularizare și nu de autentică analiză filosofică și științifică.

Merită să notăm traducerea cărții în germană cu titlul: *Zeit und Schicksal*, Jena und Leipzig, 1943. Motru și-a exprimat nemulțumirile față de intervențiile editorului german în textul său, adaptându-l în unele locuri la oportunitățile regimului nazist, modificările vizând note despre originea etnică a unor filosofi prezenți în lucrare.[2]

După cel de al doilea război mondial, la fel ca toți marii noștri filosofi, Rădulescu-Motru a cunoscut procesul de deformare a ideilor sale. Despre lucrarea *Timp și destin* s-a scris foarte puțin. Prima referire face Gh. Bârsan, într-o lucrare consacrată timpului, subliniind unele interpretări ale autorului *Personalismului energetic* despre timp, fiind trecută sub tăcere problematica destinului.[3]

În tratatul de *Istorie a filosofiei românești*, vol. II, Petru Vaida remarcă viziunea lui Motru despre determinism din lucrarea *Timp și destin*, subliniind accentuarea finalismului și a tendințelor spiritualiste în scrierea amintită.[4]

Folosind o altă perspectivă, mult apropiată de înțelesurile reale ale filosofiei lui Motru, Gh. Al. Cazan evidențiază, în ansamblul gândirii acestuia, teze semnificative din *Timp și destin*, din care amintim doar pe cea cu privire la argumentarea necesității analizei destinului în funcție de principiile și achizițiile științei.[5]

Analiza întreprinsă în aceste pagini a pus în lumină relevanța ultimei scrieri filosofice de amploare a gânditorului român, C. Rădulescu-Motru. Sinteză semnificativă a activității sale filosofice și psihologice, lucrarea exprimă aspirația lui Motru către o concepție integrală asupra omului, lăsând drept testament generațiilor viitoare misiunea de a dezvolta, cu fapte și argumente științifice noi, studiul nevoii de emancipare a ființei umane. Este un mesaj peren pe care sperăm că-l vor înțelege toți cei ce-și propun să adâncească problematica umană, iar lucrarea *Timp și destin*, ca și întreaga concepție a lui C. Rădulescu-Motru, sunt călăuze incontestabile pentru orice proiect de studiere a condiției umane.

CONSTANTIN SCHIFIRNEȚ

---

[1] Traian Brăileanu, *Timp și destin*, în „Însemnări sociologice", 15 sept. 1940, p. 31.

[2] C. Rădulescu-Motru, *Revizuiri și adăogiri*... ed. cit., caiet 4.

[3] Gheorghe Bârsan, *Timpul în știință și filosofie*, București, Editura științifică, 1973.

[4] Petru Vaida, *op.cit.*, p. 409–418.

[5] Gh. Al. Cazan, *C. Rădulescu-Motru*, în *C. Rădulescu-Motru, Personalismul...*, ed. cit. p. XXIV.

TABEL CRONOLOGIC*

1868 Se naște la 2/15 februarie, în comuna Butoiești, județul Mehedinți, Constantin, fiul lui Radu Poppescu și al Juditei Butoi. Tatăl, Radu Poppescu, s-a născut în anul 1837. A fost fiul lui Eufrosin Poteca, egumen al mănăstirii Gura-Motrului, așa cum lasă să se înțeleagă însuși C. Rădulescu-Motru (cf. *Revizuiri, adăogiri...*) iar fiica sa Margareta a afirmat fără echivoc, în anul 1993, descendența directă a bunicului său din ierarhul oltean. Radu Poppescu a fost secretar al lui E. Poteca; i-a lăsat prin testament fonduri pentru o bursă de studii în străinătate, de care nu a putut beneficia din cauza unor dificultăți create de ministrul Instrucției Publice. A luat în arendă o moșie de pe Gilort, ocupându-se cu agricultura. Mama, Judita Butoi s-a născut în anul 1847. Moare la câteva zile după nașterea lui Constantin. Averea mamei (moșia din Butoiești, 300 de pogoane) a rămas moștenire copilului. Bunicul după mamă, Ion Butoi a avut rangul de comis domnesc și a fost proprietarul moșiei din Butoiești. Radu Poppescu s-a recăsătorit cu Ecaterina Cernăianu, cu care a avut nouă copii.
În perioada copilăriei viitorul filosof suferă de friguri palustre și-și fracturează piciorul din care cauză rămâne cu un defect, ce-l va suporta toată viața.

1880–1885 Liceul la Craiova, absolvit la vârsta de 17 ani.

---

* În elaborarea *Tabelului cronologic* am folosit informații biografice din *Arhiva C. Rădulescu-Motru*, Biblioteca Academiei Române, și din lucrarea *Viața, personalitatea și opera prof. C. Rădulescu-Motru* de G. Vlădescu-Răcoasa cuprinsă în volumul *Omagiu Profesorului C. Rădulescu-Motru*, 1932.

1885 Se înscrie la Facultatea de Drept și la Facultatea de Litere și Filosofie, din cadrul Universității București. Atrage atenția lui Titu Maiorescu, cu care încheagă raporturi de durată. Frecventează cursurile profesorilor C. Dumitrescu-Iași, B.P. Hasdeu, V.A. Urechiă, Gr. Tocilescu.

1888 Obține licența în drept cu teza *Despre contracte,* cu *magna cum laudae.*

1889 Trece examenul de licență în filosofie cu lucrarea *Realitatea empirică și condițiunile cunoștinței.*
În lunile iulie-august îl însoțește pe Titu Maiorescu într-o călătorie în Europa centrală (Viena, München, Elveția).
În toamnă se înscrie la École de Hautes Études din Paris. Timp de un an audiază cursurile renumitului neurolog Jules Soury, de la care primește un certificat, ale psihologului Th. Ribot, ale lui Charcot. Lucrează în laboratorul de psihologie experimentală, atunci înființat. Printre colegii săi se numără Alfred Binet, cunoscutul psiholog, și Georges Dumas. Refuză bursa ce-i era asigurată prin testamentul lui Eufrosin Poteca, apreciind că-și poate plăti cheltuielile de studii în străinătate din veniturile moșiei de la Butoiești. De bursa respectivă a beneficiat Gheorghe Țițeica, viitorul mare matematician.

1890–1893 Pleacă în Germania. Urmează un semestru la München unde l-a audiat pe Carl Stumpf. Se stabilește la Leipzig, unde timp de trei ani lucrează în laboratorul renumitului psiholog Wilhelm Wundt. În afara cursurilor profesorului Wundt, frecventează cursuri de fizică, fiziologie, chimie, psihiatrie, matematici, filologie română (ținute de Gustav Weigand).
Se căsătorește cu o nemțoaică din München, care a refuzat să-și urmeze soțul în România.

1892 Își adaugă numele de Motru.

1893 Revine în țară. Publică articolul *Cauzalitatea mecanică și fenomenele psihice,* cu prilejul apariției cărții lui S. Mihăilescu *Psiho-fizica,* în „Convorbiri literare", 1 mai.
În vară obține titlul de doctor în filosofie cu teza *Zur Entwickelung von Kant's Theorie der Naturkausalität,* publicată în revista condusă de W. Wundt, „Philosophische Studien", IX B., 3–4 Heft. I s-a acordat calificativul excepțional. Teza a fost citată de către H. Bergson în lucrarea sa *Introduction a la Metaphysique.*
În toamnă este numit judecător la Ocolul II București.

1894–1898 Bibliotecar la Fundația Universitară Carol I.

1897 Publică *F.W. Nietzsche. Viața și filosofia.*
Înființează colecția „Studii filosofice", transformată mai târziu în „Revista de filosofie". În cadrul acestei colecții publică în anul 1897 *Valoarea silogismului,* în anul 1898 *Problemele psihologiei,* în anul 1899, *Rolul social al filosofiei.*
Pe 27 mai este numit de Ministerul Instrucției Publice conferențiar de Istoria filosofiei antice și de estetică la Universitatea București cu un salariu de 360 lei.

1898 La 11 aprilie se căsătorește cu Ghisela Popescu, fiica lui Radu Popescu, proprietar din Turnu Severin, născută la 5 martie 1875. A absolvit studii liceale. Nu a profesat.
Publică *Problemele psihologiei.*

1899 Tatăl său i-a dat în primire pământul și casa de la Butoiești, moștenire de la mama sa. Radu Poppescu a plecat cu familia la Cernaia, unde cea de a doua soție avea proprietăți.

1900 În martie trece examenul de docență în psihologie și istoria filosofiei.
Pe 17 mai, prin decret semnat de Carol I, este decorat ca membru al Ordinului Coroanei României.

Înființează „Noua Revistă Română", al cărei director va fi până în anul 1916. Publică aici articole de filosofia culturii și de psihologie.
La 23 septembrie se naște fiica sa Eliza, decedată la vârsta de 18 ani.

1902 Publică *Știință și energie.*

1903 februarie. Se naște fiica sa Margareta, căsătorită Giroveanu, decedată în anul 1994.

1904 La 20 aprilie este numit *profesor universitar* de către Ministerul Instrucțiunii Publice.
Intră în Partidul Conservator îndemnat de Titu Maiorescu.
Publică *Cultura română și politicianismul.*

1906 Pune bazele primului laborator de psihologie experimentală din România, la Universitatea București.
Devine membru al Partidului Conservator-Democrat al lui Take Ionescu.
Publică *Psihologia martorului.*

1906–1907 Director și Inspector general al Învățământului secundar public și particular, al seminariilor, al învățământului superior și al stabilimentelor de cultură.

1907 Publică *Psihologia industriașului.*

1908 Publică *Puterea sufletească; Psihologia ciocoismului.*

1909 Publică *Poporanismul politic și democrația conservatoare; Naționalismul cum se înțelege. Cum trebuie să se înțeleagă.*

1909–1910 Piesa sa *Domnul Luca* se joacă la Teatrul Național din București.

1910 Publică *Sufletul neamului nostru. Calități bune și defecte.*

Fondează Societatea de Studii Filosofice, din anul 1922 numită Societatea Română de Filosofie, cu rol hotărâtor în susținerea valorilor filosofice autohtone.

1910–1911 O altă piesă a sa, *Păr de lup,* este reprezentată pe scena Teatrului Național din București.

1912 Deputat de Mehedinți.

1913 Este numit membru al Ordinului Coroana României cu grad de comandor.
Publică *Elemente de metafizică.*

1916–1918 În timpul războiului este nevoit să rămână în Capitală din cauza bolii soției. A fost deportat ca ostatic în localitatea Trojan (Bulgaria) de către trupele germane ocupante.

1918 Director al Teatrului Național din București.
Senator de Mehedinți; a făcut parte din Parlamentul de la Iași; a votat împotriva tratatului de pace propus de către Puterile Centrale și nu a fost de acord cu acționarea în judecată a guvernului I.I.C. Brătianu.

1919 Întemeiază și conduce revista „Ideea europeană" până în anul 1928.
Publică: *Din psihologia revoluționarului.*

1920 Moare Gisela, soția sa, în urma unei boli de nervi.

1921 Se recăsătorește cu Elena Alexandreanu, născută în anul 1895.

1922 Publică *Rasa, cultura și naționalitatea în filosofia istoriei.*

1923 Publică *Curs de psihologie.* Este primit în Academia Română.

1924 Discurs de recepție rostit la 9 iunie la Academie: *Andrei Bârseanu și naționalismul.*
Membru al Partidului Poporului a lui Averescu.
Publică *Țărănismul. Un suflet și o politică.*

1927 Publică *Personalismul energetic.*

1928 În noiembrie se înscrie în Partidul Național Țărănesc, fiind ales senator de Mehedinți. A fost președintele Comitetului de Studii al P.N.Ț.
Vicepreședinte al Consiliului de Administrație al Institutului pentru organizarea științifică a muncii.
Devine Mare Ofițer, ca membru al Ordinului Coroanei României.

1929 Este numit membru în Consiliul de Administrație al Casei Generale de Pensii, ca delegat din partea Ministerului Instrucției. Membru în Consiliul Superior al Penitenciarelor și Institutelor de Prevenție, pe o perioadă de cinci ani, numire făcută prin decret regal.
Membru al Ordinului Steaua României, cu grad de Mare Ofițer.

1930 Publică articolul *Problema minorităților în România și rolul intelectualilor.*

1931 Publică *Învățământul filosofic în România; Centenarul lui Hegel; Psihologie practică.*

1932 Publică *Vocația, factor hotărâtor în cultura popoarelor,* lucrare fundamentală a gândirii românești, ce cuprinde idei originale afirmate pentru întâia oară în filosofie și psihologie.
Apare volumul *Omagiu profesorului C. Rădulescu-Motru,* cu studii semnate de Gh. Vlădescu-Răcoasa, Eugeniu Speranția, I. Brucăr, Mihai Ralea, Mircea Florian, Vasile Băncilă, D. Gusti, Tudor Vianu, Constantin Georgiade, Petru Comarnescu, Mircea Djuvara, Nicolae Bagdasar, Ion Petrovici, Mihai Uță, G.G. Antonescu.
Primește semnul onorific „Răsplata Muncii" pentru 25 de ani în serviciul statului.
6 octombrie. Confirmat prin decret regal, pe termen de trei ani, ca decan al Facultății de Litere.

1934 Înființează periodicul „Anale de psihologie", care va fi editat sub conducerea sa până în anul 1943.
La 15 iunie, membru al Ordinului Coroanei României cu gradul de Mare Cruce.
Publică *Ideologia statului român.*
La 7 noiembrie primește Meritul Cultural, cu grad de Ofițer.

1936 Publică *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități.*

1937 Publică *Psihologia poporului român.* Cu modificări minore, lucrarea va fi inclusă în Enciclopedia României.
Fondează „Jurnalul de psihotehnică", publicat trimestrial până în anul 1941.

1938 Este ales președinte al Academiei Române, funcție exercitată până în anul 1941.

1939 La 10 mai este numit membru al Ordinului „Serviciul credincios", cu gradul de Mare Ofițer.

1940 Publică *Timp și destin.*
La 1 noiembrie a fost pus în retragere din învățământ, din oficiu, pentru limită de vârstă. De la fostul rector al Universității București, C. Stoicescu, află că ar fi fost inclus pe listele cu persoanele ce urmau să fie asasinate de legionari.
La înmormântarea lui N. Iorga, asasinat în noiembrie, a ținut un discurs ca președinte al Academiei Române.

1942 Publică *Etnicul românec. Comunitate de origine, limbă și destin,* ca urmare a solicitării intelectualității românești de a-și exprima punctul său de vedere privitor la calea pe care ar trebui să meargă România în contextul desfășurării celui de al doilea război mondial.

1943 1 februarie. Primește titlul de membru al Ordinului Meritul Cultural, cu gradul de Comandor, cu prilejul împlinirii vârstei de 75 de ani.
Publică *Lecții de logică: Logica genetică; Metodologia. Teoria cunoștinței.*
Începe să scrie *Revizuirile și adăogirile pe care experiența de 75 ani împliniți mi-a impus să le fac, la cele crezute de mine și de lumea din timpul meu, cu începere de la 2/15 februarie 1943,* lucrare de interes excepțional pentru înțelegerea concepției lui Motru, pentru cunoașterea evenimentelor istorice românești, a personalităților foarte numeroase asupra cărora autorul își exprimă opinii deosebit de personale. Rămasă în manuscris (75 de caiete), lucrarea se află, din anul 1990 în Fondul de manuscrise al Bibliotecii Academiei Române.
Polemică cu Lucian Blaga, la care au fost antrenați mulți intelectuali români.
Îi apare în Germania *Zeit und Schicksal* traducerea lucrării *Timp și destin.*
Publică *Ofensiva contra filosofiei științifice,* polemizând cu L. Blaga și grupul acestuia.
16 decembrie, își scrie Testamentul.

1944 Publică *Rolul educativ al filosofiei.*

1946 Publică *Morala personalismului energetic.*

1947 Publică *Materialismul și personalismul în filosofie.*

1948 Publică, împreună cu I.M. Nestor, *Cercetări experimentale asupra inteligenței la români* (studiu pe 60 000 cazuri de pe întreg teritoriul țării).

1949 În luna martie este ridicat de la Butoiești și trimis în detenție la Turnu Severin. Este eliberat, imediat, la intervenția lui C.I. Parhon, președintele Prezidiului M.A.N., care i-a asigurat locuință în clădirea Institutului de endocrinologie din București.

1950–1956 Scrie o lucrare despre bătrânețe.

1956 I se comunică de către Academia R.P.R., Direcția Cadre, Serviciul Personal, că în baza deciziei nr. 422/1956 a fost trecut de la Institutul de Fiziologie normală și patologică al Academiei R.P.R. la Institutul de Psihologie al Academiei R.P.R., cu același salariu de 900 lei.

1957 La 6 martie se stinge din viață la Institutul de Geriatrie.

C.S.

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Ediția de față a lucrării *Timp și destin*, reproduce prima ediție apărută în anul 1940, la Fundația pentru Literatură și Artă Regele Carol II.

Textul a fost transcris în conformitate cu normele ortografice în vigoare, păstrându-se anumite forme și cuvinte rar folosite astăzi. Au fost corectate tacit unele erori tipografice și au fost înlăturate unele inconsecvențe ale autorului în transcrierea aceluiași cuvânt.

Au fost traduse textele în limbi străine inserate de autor în text.

Notele autorului sunt marcate cu cifre arabe iar notele editorului cu asterisc.

C.S.

TIMP ȘI DESTIN

PREFAȚĂ

Dacă întrebăm pe un om cult de astăzi; ce este timpul? – acesta, după ce își va arăta surprinderea că i se pune o așa întrebare simplă – reflectând puțin va răspunde că, filosoficește, îi este greu să dea un răspuns, dar, din punct de vedere practic, îi este ușor și atunci, arătând ceasornicul, va zice: timpul este șirul de intervale egale, pe care le trăim cu toții, și pe care le indică pe cadran minutarul acesta. Dacă tot mai insistăm asupra întrebării, adăugând că vrem să știm ce este timpul real, iar nu șirul de intervale egale de pe cadran, care este o simplă măsură convențională a noastră, nu o realitate, atunci acel întrebat, colorându-și surprinderea cu o nuanță de ironie, va întreba la rândul său: ce altă realitate să aibă timpul, decât aceea pe care o reproduce în mic instrumentul orologiului?

Vom fi constrânși atunci să lămurim noi natura pe care o are timpul orologiului; lucru ce ne va fi ușor, împrumutând cunoștințele pe care le dă mecanica. Vom arăta că succesiunea de intervale egale, pe care o indică minutarul pe cadran, este rezultatul unui mecanism, inventat de rațiunea omenească; mecanism în care forța de tensiune a unei lame metalice se desfășoară, la intervale egale, prin combinarea ei cu un aparat întreg de regulare, și că astfel am ajuns să obținem succesiunea gradată de pe cadran prin invențiunea noastră, și nicidecum

prin proprietățile pe care le-ar fi având un timp pe care îl reproduce ceasornicul. Da, va continua atunci probabil interlocutorul nostru: este adevărat că nu chiar în faptul reproducerii, ci în combinarea din mecanismul ceasornicului, combinare datorită nouă, stă succesiunea intervalelor egale, dar oare combinarea noastră nu presupune o succesiune reală de intervale egale, în afară de noi și pe care noi nu facem decât s-o copiem oarecum în mecanismul ceasornicului? La această nouă întrebare vom fi constrânși să lămurim că în natură nu există nicăieri o succesiune absolut identică aceleia pe care o face minutarul pe cadranul ceasornicului, ci schimbări mai mult sau mai puțin periodice, între care cele mai izbitoare sunt pozițiunile pe care le iau față de noi corpurile cerești; pozițiuni însă care nu ne dau câtuși de puțin o simțire de intervale egale de timp. Aceste pozițiuni au servit pentru a măsura timpul, dar timpul însuși a trebuit să fie mai întâi simțit de om în sufletul său, pentru ca acesta să-i caute o măsurătoare. Timpul pe care l-a industrializat omul în orologiul său este o succesiune de mișcări mecanice, care pot fi luate drept unități de măsură pentru schimbările ce se petrec în natură, dar nu este timpul trăit, acela pe care îl simțim. Acesta nu stă în mișcările mecanice, ci este legat de viață. Viața are trecut, prezent și viitor; materia are numai transformări fizice sau chimice. În schimbările periodice ale naturii am putut găsi o sugestiune pentru inventarea orologiului, dar pentru găsirea timpului trăit, nu, căci pe acesta l-am găsit în unitatea vieții.

Numai într-o unitate de viață se poate face deosebirea între fapte trecute, fapte prezente și fapte viitoare; unde conturarea unității lipsește; unde nu este naștere și moarte, nu este nici opoziția dintre trecut și viitor, ci o existență continuă în prezent. Unitatea de viață trezește în conștiința omului simțirea unei curgeri ireversibile a actelor acesteia spre trecut, care este aceea ce numim trăirea timpului.

Deosebirea dintre timpul pe care îl citim pe cadranul de orologiu și între timpul trăit, intenționăm să o lămurim mai pe larg în scrierea de față.

Ca o concesie către obișnuința omului de astăzi, de a confunda timpul cu o succesiune de intervale egale, am păstrat denumirea „timp“, pentru timpul industrializat în ceasornic, adică pentru sistemul inventat de rațiunea omenească, iar pentru timpul trăit, am întrebuințat denumirea veche de „destin“. Am întrebuințat destin și nu durată, deși, după H. Bergson, această denumire este foarte răspândită în filosofia contemporană, fiindcă ni s-a părut denumirea destin mai plină de înțeles. În durată se redă mai mult trăirea contemplativă a existenței, nu și trăirea dinamică a timpului din cursul vieții; apoi, din înțelesul duratei, lipsește tocmai aceea ce ni se pare de cea mai mare importanță în trăirea timpului, anume: unicitatea. Durata duce la gândul de persistență uniformă pentru toți, aceea ce nu se poate afirma despre timpul trăi. Timpul trăit de un om este numai al acestui om, căci fiecare interval al acestui timp este hotărât de totalitatea vieții acestui om, nu este o înșirare de intervale egale, indiferente. Pe cadranul ceasornicului minutele sunt între ele egale și de aceeași natură, în orice stare sufletească s-ar găsi acela care poartă ceasornicul. În timpul trăit, în destin, dimpotrivă, minutele din tinerețe sunt altele decât acelea din bătrânețe; minutele tragice altele decât cele de simplă contemplație. Durata indică o simplă existență anonimă; destinul este trăirea unică pentru fiecare persoană. Durata are, cu un cuvânt, un înțeles mecanic, cu toată că Bergson acest înțeles a voit să-l evite, pe când destinul are un înțeles de-a dreptul vital și istoric.

Prin scrierea de față aducem o completare scrierilor noastre filosofice anterioare: Puterea sufletească, Elemente de metafizică, Personalismul energetic, Vocația *și* Românismul, *care toate au la baza lor deosebirea dintre cauzalitatea mecanică, postulată de științele fizico-chimice, și finalitatea vitală psihică, la care noi aderăm alături de cei mai mulți cercetători ai vieții biologice și sufletești. Reflectând asupra acestor două direcții de metodologie, am ajuns la convingerea că ele prezintă un nou aspect al deosebirii dintre timpul rațional, constituit din o succesiune de intervale omogene și egale și timpul*

trăit, sau destinul. Cauzalitatea mecanică nu este decât timpul rațional, conceput ca un dinamism format din mișcări legate între ele prin raporturi de echivalență, iar finalitatea din domeniul vieții nu este decât vechea intuiție a destinului, intuiție care trebuie definită astăzi în mod mai inteligent, de cum a fost la începutul culturii. Astfel, oricât de paradoxal s-ar părea, pe conceptul abstract al timpului, adică pe aceea ce logica a elaborat, se bazează certitudinea legilor mecanice ale naturii; legi pe care lumea le consideră ca pe cea mai înaltă expresie a realității; iar pe intuiția timpului trăit, adică pe timpul cu adevărat real, se bazează metoda finalității, obiect încă de discuție în cercetarea vieții. Rar exemplu în care să se poată mai strălucit ilustra puterea raționalismului. Baza elaborată de rațiune, s-a arătat mai de folos culturii omenești, decât baza procurată direct de intuiția conștiinței. Timpul real, dat omului și popoarelor, ca să și-l trăiască, fiecare ca destin, stă în perspectiva culturii europene de astăzi pe al doilea plan. Pe primul plan stă cronometrul. Oare tot pe planul acesta, al cronometrului, se va făuri viitorul Europei?

Ținem să prevenim pe cititor, de la început, că în intenția noastră nu este, câtuși de puțin, să considerăm timpul trăit, sau destinul, ca un fel de antiteză la timpul rațional, abstract. O asemenea dialectică, în înțelegerea timpului și indirect apoi în înțelegerea cauzalității, nu este logicește fundată; ea nu este utilă nici ca simplă ipoteză de lucru, deși unii filosofi o adoptă. Pentru noi, există un singur timp real, acela care este trăit, și pe care îl numim destin; în vorbirea curentă denumirea proprie de timp fiind luată în înțelesul timpului cronometru. Acest din urmă timp este instrumentul de măsurătoare numai al mișcărilor periodice, care, prin caracterul lor de repetiții uniforme, stau deasupra timpului trăit, pentru a se înregistra pe distanțe egale de spațiu. Faptele vieții însă au în ele, ca factor constitutiv, timpul trăit. Acest timp trăit le dă unicitatea și realitatea.

Această deosebire dintre faptele vieții cu caracter de trăire și mișcările din natura materială, cu caracter de periodicitate, având importante consecințe în stabilirea prevederii pentru unele

și pentru celelalte, fiecare om cult de astăzi trebuie să n-o piardă din vedere, dacă este să aibă o orientare sigură în discuțiile problemelor curente de natură filosofică.

În acest scop, citirea paginilor care urmează credem că vor fi de un real ajutor.

Nu urmărim soluții noi la vechile probleme metafizice, ridicate în istoria filosofiei de înțelegerea timpului, ci urmărim discriminarea timpului trăit, ca destin, de timpul elaborat de rațiune, ca instrument de măsură, convinși fiind că prin asemeni discriminări, gândirea filosofică folosește tot atât de mult, dacă nu mai mult, decât prin sistematizări sintetice. În ceea ce privește înțelegerea timpului, se poate zice chiar că sistematizările sintetice au stricat mai mult decât au folosit.

Scrierea de față împlinește și o promisiune făcută de noi mai de mult.

În prefața lucrării de doctorat, prezentată Facultății de Filosofie, din Leipzig, în 1893, sub titlul Zur Entwickelung von Kant's Theorie der Naturkausalität, lucrare, în care era expusă teoria lui Kant asupra cauzalității mecanice, teorie menținută și astăzi de mecanica clasică, promiteam publicarea pe curând a unei noi lucrări, în care să fie expusă teoria cauzalității psihice. Aveam în gând atunci teoria susținută de fostul nostru profesor Wilhelm Wundt. Astăzi, gândul acesta nu se mai poate realiza.

Teoria lui Wundt, în cursul anilor trecuți de la 1893, a fost depășită. În scrierea de față, cauzalitatea psihică este concepută pe o bază cu mult mai largă, de cum a fost concepută de Wundt și totdeodată ea este pusă în legătură cu concepția destinului, aceea ce n-a fost până acum în vderile filosofilor contemporani, chiar a acelor mai apropiați de noi.

Cititorul va judeca dacă, făcând aceste schimbări, am adus sau nu o contribuție de folos la mișcarea filosofică din zilele noastre.

C. RĂDULESCU-MOTRU

12 NOIEMBRIE 1939

INTRODUCERE

I

SUBSTANȚA VIEȚII SUFLETEȘTI

1. Atitudinea omului de știință experimentală în chestiunea destinului. 2. Rostul experimentului în domeniul faptelor materiale și în al celor sufletești. Izolarea – condiție preliminară a experimentului și imposibilitatea acestei izolări la faptele sufletești. Asupra evoluției vieții sufletești nu se pot face decât ipoteze. 3. Explicarea prin substanță. Critica adusă de W. Wundt substanței sufletești. Noua orientare a filosofiei științifice contemporane. 4. Deosebirile dintre destin și prevederea prin legile cauzale. Destinul stă deasupra ordinii temporale, n-are obiectivitate și pune în cumpănă valori spirituale. 5. O nouă definire a substanței sufletești. Reciprocitatea dintre fizic și psihic. Teoria personalismului energetic.

1. Prin mijlocirea metodelor experimentale, omul de știință de astăzi a ajuns la rezultate care nu se puteau măcar bănui câteva secole mai înainte. Restrângându-se la cercetarea fenomenelor naturii, și lăsând la o parte speculațiunile asupra substanței corpurilor, omul de știință de astăzi a ajuns să-și lărgească orizontul prevederii și cu aceasta să facă posibilă intervenția mâinii omenești în mersul fenomenelor naturii. Metodele experimentale au schimbat cu desăvârșire atitudinea omului în mediul său de viață. Ele au încurajat spiritul de inițiativă și de întreprindere. Au făcut dintr-o ființă cu simple dispoziții de muncă, o ființă cu gândire și voință tehnică. Metodele experimentale au reușit să interpună între om și mediul cosmic o întreagă armătură industrială, schimbând astfel în mod radical caracterul culturii omenești.

În lumina acestor rezultate, obținute pe baza metodelor experimentale, multe din vechile credințe, precum și din vechile teorii filosofice ale lumii vechi, au intrat treptat în umbră, ele apărând acum ca superstiții sau ca erori grosolane. În numărul acestora s-a ajuns chiar să se așeze, fără excepție, tot ce a fost gândit și a luat o formă de adevăr, în trecut. Pe nesimțite, omul de astăzi a luat față de omul vechi atitudinea pe care o are de obicei omul matur față de copil. El privește de sus, aproape cu milă, la aceea ce altădată, cu câteva secole înainte, constituia o preocupare serioasă, ba chiar o preocupare chinuitoare pentru fiece suflet de om. Ilustrarea acestei semețe atitudini, nici un exemplu nu ne-o poate da mai bine, ca acela al indiferenței cu care omul de știință de astăzi privește la preocuparea de destin, pe care o avea lumea cea veche. Să existe oare un destin? Adică să existe pentru fiecare om în parte un *tempo* personal, unic pentru el, în care i se desfășură viața: o lege individuală a sa proprie? Întrebarea aceasta ar fi fost în lumea veche aproape o impietate. În aceea de astăzi, ea este o întrebare la care nu se mai răspunde, fiindcă este fără înțeles. Omul de astăzi, înarmat cu instrumente de măsurătoare precisă, își are pentru tot ce se întâmplă în univers o prevedere în timp, pe termene fixe, înlăuntrul cărora destinul sau timpul personal nu are ce căuta. Timpul omului de astăzi este raționalizat și industrializat; este cronometrul lui din buzunar; pe când destinul: cine îl măsoară, cine îl prevede? Și dacă nimeni nu-l măsoară și nu-l prevede, se mai poate vorbi de el? El este în afară de câmpul metodelor experimentale, prin urmare este în afară de aceea ce poate să facă o preocupare pentru lumea noastră.

Cu toate acestea, în ciuda acestei atitudini a omului de știință, limbajul păstrează uzul cuvântului destin. În momente nu tocmai indiferente, ci în momente de importanță hotărâtoare, cuvântul se aude și se scrie destul de des în lumea contemporană. Istoricii, sociologii, filosofii în genere, fără a-l defini în amănunt, nu-l pot evita în teoriile lor; iar, aceea ce este mai grav, bărbații de

stat, în momentele de grea cumpănă pentru viitorul popoarelor ce conduc, îl întrebuințează nu ca pe o imagine oarecare oratorică, ci în înțelesul de a indica prin el un scop și un sens vieții politice. „A salva destinul"; „a realiza destinul"; „a merge pe calea destinului"... sunt, în gura acestora, nu vorbe de oratorie, ci vorbe de poruncă supremă. Destinul trebuie dar să însemne ceva, deși concepțiunea lui nu se împacă cu dimensiunea temporală pe care o dă cronometrul de buzunar. Dacă el este în afară de câmpul metodelor experimentale de măsurătoare și desigur că este, căci altfel omul de știință experimentală n-ar fi indiferent față de el, este totuși în câmpul raționamentului inteligenței omenești, câmp care trebuie să fie mai extins decât este acela al măsurătorii experimentale. Altmintreli, dacă raționamentul ar fi închis în cîmpul măsurătorii numai, ar trebui să presupunem atunci, că odată cu descoperirea metodelor experimentale, logica raționamentului a atins culmea perfecțiunii; că raționament logic este egal măsurătoare. Presupunere, evident, absurdă. Măsurătoarea este un mijloc pentru logică, nu scopul însuși al acesteia. De aceea, admitem, fără teama de a greși, că raționamentul omenesc are un câmp cu mult mai extins decât este acela al experimentului. În acest câmp este loc pentru fapte care se realizează și într-o altă ordine de cum este aceea pe care o oferă timpul construit pe o direcție omogenă și lineară. Timpul acesta, potrivit măsurătorilor experimentale, dă prevederea faptelor materiale, prea puțin însă, aproape deloc, prevederea faptelor de viață sufletească, și mai ales de viață istorică. Acestea din urmă nu se pot prevedea ca fapte de succesiune într-o direcțiune omogenă și lineară, cum este aceea a timpului din științele matematice și fizice, ci au nevoie de o concepție de devenire, mai complexă, și mai spirituală; iar unei asemenea concepții, corespunde destinul.

Ceva mai important încă. Pe baza timpului omogen și într-o singură direcție lineară, nu se poate explica împrejurarea, pe

care o întâlnim în mod obişnuit în viaţa sufletească, că mai multe fapte sufleteşti se petrec deodată, avându-şi fiecare totuşi timpul său diferit. Astfel, este ştiut, că fiecare suflet individual este constituit din diferite pături de personalitate[1], ale căror funcţiuni „melodii kinetice", după o fericită expresiune a neurologului v. Monakow, deşi cu cronaxii deosebite, formează componentele unei manifestări totale. Nu există act de voinţă, care pe lângă elemente conştiente să nu aibă şi elemente inconştiente. Apoi, elementele conştiente, unele se petrec mai repede, altele mai încet, dar toate în acelaşi scop funcţional, şi cu toate împreună, păstrându-şi fiecare desfăşurarea sa temporală, formează un tot. Acelaşi lucru, în viaţa socială. Aci vorbim de o conştiinţă de popor, de rasă, de clasă socială şi de individ, în acelaşi timp. Adică manifestările acestor diferite conştiinţe sunt concomitente. Fiecare dintre ele îşi are alt „tempo" de desfăşurare. Sunt în curs dinamic diferit. O asemenea împerechere de timpuri concomitente, pe baza timpului matematic şi abstract, sunt cu neputinţă de explicat. Intuiţia timpului, cum vom vedea mai la vale, că zice cu toată dreptatea Kant, nu permite alăturare de timpuri, ci succesiune de timpuri pe o dimensiune lineară. În viaţa suflerească, dacă această împerechere totuşi există, cauza nu poate sta decât în natura deosebită pe care o are timpul sufletesc, trăit, faţă de timpul abstract. Schimbările din natura materială pot fi aduse pe o singură linie a timpului, pe când schimbările din viaţa sufletească, nu. Aci fiecare unitate sufletească îşi trăieşte timpul său; îşi are destinul său.

2. În natura vieţii se găsesc condiţiuni care fac cu neputinţă ca faptele omului să poată fi prevăzute în ordinea aceluiaşi timp în care sunt prevăzute faptele materiale din natură. Căci ordinea timpului de care au ele nevoie, pentru a fi prevăzute, este o altă ordine decât aceea a timpului de cronometru. Timpul pe care îl utilizează omul de ştiinţă experimentală este o dimensiune ideală,

[1] Erich Rothacker, *Die Schichten der Persönlichkeit*, Leipzig, 1938.

construită prin abstracţiune din înseşi faptele matreriale ale naturii. În special mişcările periodice sunt acelea care dau sugestia măsurătorii exacte. Sugestia aceasta ar fi fost încă fără folos, dacă mintea omului n-ar fi iscodit condiţiile artificiale în care mişcările din natură să poată fi măsurabile prin experiment. Mintea a iscodit anume, mulţumită funcţiunii sale de abstracţie, izolarea mişcărilor din natură după anumite perspective. Prin această izolare, mişcările din natură pot fi separate de contingenţele concretului, aşa ca ele să intre cu uşurinţă în tiparul ales de experiment. Bunăoară, mişcarea unui pendul. Această mişcare, aşa cum se prezintă în natură, n-ar fi putut niciodată mijloci omului de ştiinţă descoperirea unei legi de prevedere. Căci pendulele din natură nu au o mişcare uniformă, ci mişcarea fiecăruia are durata pe care o permit condiţiile mediului în care ea are loc, precum şi compoziţia minerală a corpului, care serveşte drept pendul. Înainte de a măsura durata ei, omul de ştiinţă a trebuit să o purifice de condiţiile contingente ale concretului: să o prezinte ca absolut izolată de restul naturii. Şi această operaţie de izolare cere o muncă uneori grea. Apoi, după ce omul de ştiinţă izbuteşte să înlăture contingenţele datorite mediului şi compoziţiei minerale a pendulului, el se trezeşte înaintea constatării că însăşi diferenţa de meridian a locului pe pământ, unde se face experimentul, este şi ea o contingenţă care trebuie înlăturată, aşa că omul de ştiinţă trebuie acum să continuie mai departe izolarea mişcării pendulare de însăşi geografia locului, aceea ce el nu poate face decât încrezându-se raţionamentului logic. Pe această cale, a raţionamentului, el ajunge să facă din mişcarea pendulară o funcţiune curat matematică.

Mişcarea pendulară este un exemplu tipic pentru toate mişcările din lumea materială, supuse experimentului. Toate sunt transformate, prin izolare, din fapte concrete ale naturii în funcţiuni raţionale, potrivite calculului matematic. Pe baza acestor funcţiuni raţionale scoate apoi omul de ştiinţă legi de prevedere, întrebuinţând experimentul pentru a le verifica, iar

nu pentru a le inventa. Invenția i-o dă raționamentul; experimentul nu aduce decât verificarea.[1]

Ar putea cineva să se întrebe acum, dacă omul de știință, prin această transformare la care el supune mișcările din natură, nu cumva face o operă deșartă sau, în orice caz, numai de o valoare ipotetică? Această întrebare n-ar fi îndreptățită, și iată de ce. Legile de prevedere, găsite de omul de știință prin invenția raționamentului și verificate prin experiment, se dovedesc în conformitate cu mersul faptelor din natură. Ele au fost construite nu pe baza unor date ireale, căci mișcările purificate prin izolare n-au devenit ireale, ci ele au rămas tot reale, numai că au fost de aci înainte separate de contingențele care le însoțeau. Contingențele acestea sunt condiții care pot să împiedice mișcările, dar nu să le denatureze; separate de dânsele, mișcările își păstrează cursul lor înainte, așa că legea care le guvernează rămîne neschimbată.

Acesta este rostul experimentului în lumea faptelor materiale. Mulțumită lui, omul de știință experimentală verifică ipotezele pe care raționamentul său le poate face asupra mișcărilor naturii, și pe acele pe care le dovedește verificate, le consideră ca legi de prevedere. Rezultatele obținute de el, prin mijlocirea experimentului, au fost mai presus de orice așteptare. Ele au lărgit orizontul culturii omenești, într-o măsură nebănuită de lumea de până acum.

Să vedem dacă același rost îl are experimentul și în lumea faptelor sufletești. Să vedem, dacă și aici, procesul abstracțiunii prin care se operează izolarea, duce la aceleași rezultate, în aceea ce privește prevederea.

---

[1] A se vedea în această chestiune luminoasa expunere a lui Chr. Sigwart asupra metodelor experimentale (*Logik*, 5-te Aufl., vol. II, pag. 414 și urm.). Problema acestei izolări, cerute de metoda experimentală, este în fond aceeași cu problema posibilului în știință. (Asupra acesteia din urmă, un studiu luminos al lui I. Petrovici: *Vicisitudinile obiectivității științifice*, în „Gândirea" noiembrie, 1939.)

Mai întâi, o primă diferență, între faptele materiale și cele sufletești, stă în caracterul de spațialitate: faptele materiale sunt date în spațiu, pe când cele sufletești, nu. Din această cauză, faptele materiale pot fi reduse la mișcări, adică la schimbări de pozițiune în spațiu, pe când faptele sufletești nu au această posibilitate; cel mult ele pot fi reduse la schimbări de intensitate, sau de grad. Pe lângă această diferență, mai este încă o alta și mai importantă, și care se leagă direct de întrebuințarea experimentului. Faptele sufletești stau într-un raport cu totul altul față de condițiile contingente, de cum stau faptele materiale. Faptele materiale, reduse de obicei la mișcări, pot fi turburate de contingențele însoțitoare dar nu și schimbate în legea lor rațională. Un pendul, bunăoară, constituit dintr-un gogoloș de hârtie atârnat de un fir gros și lung, are o mișcare foarte capricioasă, dar aceasta nu atinge întru nimic legea mișcării pendulare, după care umblă omul de știință. Prin suprimări și corectări, acesta, chiar cu un asemenea pendul, va putea să-și dovedească legea. Va suprima ușurătatea hârtiei, punând pendulul să se miște în vid; ca calcula torsiunea firului, etc., așa că va putea să se apropie de mișcarea unui pendul „in abstracto". Faptele sufletești nu se pot separa, în același chip, de contingențele în care ele se produc, fiindcă ele n-au actualitate, decât întrucât sunt provocate de excitațiile mediului extern lor, adică de contingențe. Suprimând și corectând contingențele, ele rămân, nu într-o formă rațională, ideală, ci dispar cu desăvârșire. Fiecare fapt sufletesc formează cu contingențele sale un tot inseparabil. Acest tot își are legea sa, adică legea care se potrivește numai lui și nu altuia. Fiecare fapt sufletesc este apoi strâns legat de eul individului care produce faptul. Este eul o simplă contingență, sau intră în însăși natura faptului? Dacă este o simplă contingență, atunci greutatea stă în aceea că nu se poate separa eul de fapt. Dacă eul intră în natura faptului însuși, atunci greutatea este și mai mare; atunci viața fiecărui individ se structurează diferit după eul înnăscut, care introduce unicitatea desfășurării, așa că legi generale de prevedere psihologică nu

pot fi. Omul de știință experimentală a încercat să înlăture această îndoită greutate, și în parte a izbutit. A lărgit metoda experimentului, făcând să intre în ea observația comparativă și psihiatră, care pot într-o oarecare măsură să înlocuiască aplicarea experimentului direct. Dar, și cu această lărgire de metodă, de legi cauzale, bazate pe o prevedere cronometrică, în viața sufletească a individului nu se poate vorbi. Cu atât mai puțin se poate vorbi, când, părăsind viața sufletească individuală, trecem la viața istorică a grupurilor sociale. În faptele sufletești ale acestora, aceea ce se numește contingență, stă într-o comunitate intimă cu însăși viața istorică. Nu există o succesiune de fapte istorice, cum există o succesiune de fapte fizice și chimice, pe care omul de știință să o găsească aceeași în tot momentul, ci există o viață istorică care în cursul ei devine alta, pe măsură ce grupul social crește sau îmbătrânește. Pământul nu îmbătrânește, ci își modifică structura spațială a particulelor din care este compus[1], popoarele însă îmbătrânesc și mor. Viața lor este o continuă devenire. Și la această devenire iau parte tocmai contingențele, pe care omul de știință experimentală le înlătură, ca fiind fără interes. De aceea, în logica științifică deosebirea dintre succesiunea faptelor fizice și evoluția faptelor de viață istorică este de mult făcută.[2] În succesiunea faptelor fizice avem legi cauzale de prevedere, fiindcă în această succesiune fiecare fapt în parte poate fi izolat și pus în raport de cauză sau de efect cu un alt fapt asemănător lui, pe când în succesiunea faptelor de viață istorică – și de viață biologică chiar – faptele nu se pot izola, ci ele formează unități întrețesute cu condițiile mediului în care ele se produc, așa că legile lor nu pot avea niciodată caracterul de legi cauzale, ci cel mult caracterul de prognosticări ipotetice, în felul celor date de medicină. Găsirea de legi cauzale

[1] Vezi Apendice A: *Îmbătrânește oare pământul?*

[2] Comp. Chr. Sigwart, *Logik* (5-te Auflage, vol. II, pag. 673 și urm. Der Begriff der Entwickelung.). C. R.-Motru, *Puterea Sufletească*. Ediția 1930, pag. 207 și urm.

a fost și în domeniul psihologic idealul primilor cercetători experimentali. Între alții, al lui Wilhelm Wundt, marele profesor de la Universitatea din Leipzig. Idealul acesta este astăzi complet părăsit. Psihologii contemporani nu mai urmăresc găsirea legilor cauzale dintre elementele vieții sufletești, fiindcă ei s-au convins că aceste elemente sunt simple abstracțiuni ale minții, ci ei urmăresc descrierea și explicarea totalităților sufletești; acestea fiind singurele realități ale vieții. Vechea psihologie analitică, care avea ca teorie centrală asociația dintre elementele sufletești, este astăzi înlocuită cu psihologia unităților totale sufletești.

De altmintreli, încă de la primele începuturi ale științei, mintea omenească a făcut o deosebire între cursul faptelor materiale și cursul faptelor de viață. Numai pentru înțelegerea acestuia din urmă, ea a recurs la lupta dintre bine și rău; a întrevăzut posibilitatea unui răscruci de drum: spre creștere sau spre nimicire. Pentru înțelegerea cursului de fapte materiale, ea avea în periodicitatea mișcărilor din natură și mai ales a corpurilor de pe bolta cerească, un îndemn spre găsirea legilor de uniformitate mecanică.

3. Marile succese obținute de știința modernă, prin aplicarea metodelor experimentale, au acreditat teoria că singura explicare, care merită să fie luată în considerație de cercetătorul adevărului, este explicarea pe care o putem sprijini pe raportul dintre cauză și efect. Schimbările ce se prezintă în natură sunt socotite ca explicate, numai dacă ele sunt dovedite ca necesare într-un lanț de succesiune. Rolul științei chiar a fost mărginit la găsirea legilor de prevedere în timp; așa că nu rareori adevărul științific se încadrează în concepția determinismului universal. Adevăr este aceea ce se poate prevede, în ordinea timpului. Și fiindcă ordinea timpului este o ordine matematică, este adevăr numai aceea ce se poate formula în raporturi matematice.

Această teorie nu era cunoscută lumii antice. Pentru filosofii antici, începând cu Aristotel, adevărata explicare era sprijinită pe substanța lucrurilor, din a cărei cunoaștere, prin deducțiune,

se explicau toate schimbările din natură. Legi de prevedere nu cunoşteau filosofii antici; în schimb, ei afirmau că tot ce se produce în experienţă este desfăşurarea necesară a posibilităţilor din constituţia substanţei. Cine pătrunde în cunoaşterea acesteia, pătrunde şi în desfăşurarea necesară a posibilităţilor.

Concepţia destinului este înrudită cu această teorie. Ea este o explicare dată viitorului omenesc pe baza constituţiei substanţiale a individualităţii omeneşti. Fiecare om îşi are destinul său: are înţelesul că viaţa fiecărui om desfăşură în viitor, numai posibilităţile care sunt de mai înainte fixate în constituţia substanţei sale sufleteşti.Bineînţeles, gândirea vulgului din lumea antică, neavând înţelegerea raportului dintre posibilităţile vieţii şi substanţă, a legat destinul de voinţa zeilor. Voinţa zeilor era suprema potenţialitate. În fond, concepţia destinului rămâne aceeaşi. Destinul nu este o prevedere a unui fapt fixat de mai înainte; indiferent că este fixat prin voinţa zeilor sau prin constituţia substanţei.

Această explicare, pe bază de substanţă, este ea o simplă rătăcire, şi prin urmare nu merită să ne reţină atenţia, sau are un rost să figureze în logica gândirii contemporanilor? Iată întrebarea, cu al cărei răspuns credem să ajungem la o clarificare a problemei destinului.

Pentru a uşura răspunsul, restrângem întrebarea. Ne vom ocupa de rostul pe care îl are explicarea, prin substanţialitate, în domeniul faptelor sufleteşti, şi lăsăm la o parte domeniul faptelor materiale. Nu fiindcă, în acest din urmă domeniu, explicarea prin substanţialitate ar fi fără rost, ci fiindcă ea este practicată de prea puţini oameni de ştiinţă, şi apoi nu are o legătură directă cu problema destinului. Exclus nu este totuşi ca, în secolele viitoare, constituţia substanţială a materiei să preocupe din nou pe cercetătorii adevărului, aşa cum a preocupat pe filosofii elini, pentru ca din nou problema destinului să fie pusă în legătură şi cu existenţa totală a universului.

Să venim la domeniul faptelor sufleteşti şi în special la acelea care constituiesc viaţa omului.

Se poate vorbi în acest domeniu de o substanţă, din a cărei cunoaştere să putem explica apoi viaţa omului? Înainte s-a vorbit mult, şi se mai vorbeşte încă. Însă din punct de vedere ştiinţific existenţa substanţei sufleteşti este foarte discutată. Profesorul W. Wundt, de care am amintit mai sus, în mai toate scrierile sale aduce argumente pentru a dovedi că o substanţă sufletească, aşa cum se crede că ar fi sufletul, nu există. Pentru dânsul există actualitatea, ca singura realitate sufletească. Argumentele aduse în sprijinul acestei teze sunt numeroase şi bine coordonate; ele au fost expuse şi de noi în diferite publicaţii[1]. Examinate, totuşi, mai de aproape, aceste argumente sunt îndreptate contra unei noţiuni de substanţă, care îşi are locul în domeniul faptelor materiale şi nu în domeniul faptelor sufleteşti. Această nepotrivire a scăpat de sub atenţiunea marelui profesor; el fiind înclinat să utilizeze, în ştiinţa cea nouă a vieţii sufleteşti, cât mai mult metodele şi conceptele din ştiinţele naturale. Substanţa pe care o tăgăduieşte Wilhelm Wundt, vieţii sufleteşti, este substanţa care ar fi să stea alături de substanţa materiei; ar fi un fond de elemente, inalterabile pe durată eternă, aşa cum se presupun că sunt atomii materiali. O asemenea substanţă, în adevăr n-ar fi de nici un folos pentru explicarea vieţii sufleteşti concrete, fiindcă din ea ar lipsi tocmai aceea ce este mai esenţial, anume posibilităţile unei deveniri subiective pe diferite linii de timp. Viaţa sufletească, atât individuală cât şi socială, este o comunitate constituită din subiectiv şi obiectiv; din date ale conştiinţei, suprapuse pe diferite planuri, şi din date ale mediului obiectiv. O viaţă sufletească pur obiectivă nu există; ci există numai întrucât ea este trăită de o multiplicitate de conştiinţe subiective. Prin urmare, în noţiunea de substanţa sufletească, dacă din o asemenea noţiune este să se explice viaţa sufletească a indivizilor şi a popoarelor, trebuie să intre negreşit şi posibilităţile

---

[1] *Cultura română şi politicianismul.* Ediţia a III-a, 1904, pag. 39 şi urm.; *Puterea sufletească.* Ediţia 1930, pag. 328 şi urm.

subiective. Aceasta este o concluziune care se impune, și pe care Wundt cel dintâi ar fi trebuit să o primească, întrucât el a fost psihologul care a insistat mai mult decât oricare altul asupra importanței pe care o are subiectivitatea în definirea vieții sufletești. De ce totuși n-a luat-o în considerare? Pentru că această concluzie, pe lângă că despărțea psihologia de celelalte științe naturale, despărțire pe care Wundt o dorea suprimată pe cât se poate, mai contrazicea aproape întreaga orientare a științei din timpul său. Pe la jumătatea secolului al 19-lea, trecea ca un adevăr nediscutat părerea că subiectivul este, prin esența sa, un fapt ce nu face obiect de știință. Unii psihologi mergeau până să afirme că subiectivul este un simplu epifenomen al faptului material. Wilhelm Wundt, prin critica sa, n-a ajuns să dovedească decât că în viața sufletească nu există o substanță, în genul aceleia de la baza faptelor materiale, dar, în aceea ce privește substanța faptelor sufletești, critica lui a trecut alături, fără să-i infirme posibilitatea. O substanță, în genul aceleia pe care o au faptele materiale, nu poate avea viața sufletească, întrucât este știut că elementele vieții sufletești se pătrund între ele, adică se întrepătrund și se pun în interdependență intimă, împrejurări care nu se pot realiza de elementele unei substanțe materiale. Caracteristica substanței materiale este spațialitatea invariantelor ei; spațiul pe care îl ocupă un element material, nu-l mai poate ocupa altul; caracteristica substanței sufletești este, dimpotrivă, ordinea de succesiune a invariantelor ei; în această ordine putând să meargă alături, sau suprapune, mai multe elemente deodată. Element substanțial în viața sufletească este, așadar, aceea ce se numește condițiune persistentă; nu atom, sau ceva analog cu atomul. Condițiunea persistentă nu este o condiție eternă, căci eternul exclude trăirea, și fără trăire nu este fapt sufletesc. În eternitate durează substanța materiei fără viață. Unde este viață, este naștere și moarte, este destin. Condițiunile care constituiesc substanța sufletească persistă în mijlocul schimbărilor, dar nu sunt deasupra flăcării în care se consumă

viața; ele sunt persistente, dar nu eterne[1]. Aceasta nu s-a observat îndeajuns de psihologia de până acum.

Orientarea psihologiei de astăzi este cu totul alta, decât aceea de la mijlocul secolului al 19-lea. Documentări și teorii, pe care Wundt le-a trecut cu vederea, astăzi sunt evidente, dacă nu pentru toată lumea, cel puțin pentru un însemnat număr de gânditori. Să le examinăm pe scurt.

Durabilitatea și simplitatea inalterabilă au constituit în genere caracterele, după care a fost recunoscută substanța. Unde, în viața sufletească, se întâlnesc însă aceste caractere? Răspunsul filosofiei științifice de la jumătatea secolului al 19-lea era negativ. Sufletul, pentru această filosofie, ea un simplu cuvânt, sub care se subsumau fapte efemere, ca acelea de: senzații, reprezentări, emoții, acte voluntare. Răspunsul filosofiei științifice de astăzi este mult schimbat. Mai întâi, această filosofie recunoaște că eul subiectiv nu este o simplă împreunare de senzații, ci este o structură sufletească durabilă și inalterabilă, în cazurile vieții normale. Pe această structură se fundează continuitatea memoriei, fără de care individul omenesc ar fi dezorientat în activitatea sa. Pe structura eului se fundează apoi caracterul, care nu este deloc schimbător, ci este în forme tipice și durabile. Manifestările lui tipice formează obiectul unei științe noi, numită caracterologia. Durabile și inalterabile s-au dovedit, de asemeni, dispozițiile ereditare ale diferitelor unități organice: individ și popor. Multe secole în șir, popoarele cu dispoziții ereditare pronunțate se mențin într-o continuitate de viață istorică, păstrând aceleași tradiții și aceleași aspirațiuni. Psihologi și pedagogi intitulează de pe acum scrierile lor: *Caracter și destin; Ereditatea ca destin...*[2], anticipând astfel o teorie de explicare a vieții sufletești individuale și sociale, prin un fond sufletesc substanțial. Căci destinul, legat de caracter și de ereditate, nu poate să însemne

[1] N. Hartmann, *Zeitlichkeit u. Substantialität (Blätter f. d. Philosophie.* Band 12, Heft 1) atribuie orișicărei substanțe numai caracterele de persistență.

[2] Între ultimele apărute: Herman Nohl, *Charakter und Schicksal* (pedagogie), 1939; Gehrhard Pfahler, *Vererbung als Schicksal* (caracterologie), 1932.

decât că în substanța caracterului și a eredității își găsește explicarea desfășurarea vieții omenești. În sfârșit, pasionata discuție, care se face în jurul concepției de rasă, nu este decât consecința noii îndrumări luate de filosofia științifică contemporană. Viața sufletească a încetat de a mai fi domeniul vremelnicului. Omul de știință începe a găsi în ea „invariante", din care să-i poată constitui o bază substanțială. Nu este nevoie să insistăm mai mult asupra documentărilor și teoriilor care susțin această nouă orientare. Ele sunt în atmosfera vremii noastre. În școală, în publicații, în practica profesională, peste tot, nu se vorbește decât de cultivarea și realizarea însușirilor cu care individul sau poporul se naște; iar în vederea cunoașterii acestor însușiri se întreprind măsurători psihotehnice și antropometrice, pe o scară întinsă, așa cum nu s-a făcut niciodată înainte. În mod hotărât, omul de știință de astăzi este convins că viața sufletească nu este o pastă, care se modelează după voia împrejurărilor, ci este desfășurarea unui fond de posibilități, care se transmite neschimbat din generație în generație, urcând sau scoborând nivelul, și care odată mutilat sau pierdut atrage după sine îmbătrânirea și moartea. Lozinca cea mai răspândită din zilele noastre este: fii prin tine însuți aceea ce trebuie să fii. Adică realizează aceea ce este substanțial în tine. Această lozincă nu este decât popularizarea teoriei că explicarea vieții sufletești se deduce din cunoașterea substanței sufletești.

4. Cu aceste considerațiuni ajungem la deosebirea dintre destin și prevederea bazată pe legea cauzalității.

Un copil se naște pe lume cu povara eredității morbide, care îi dă impulsiuni antisociale și criminale; un popor își plămădește substanța sufletului său dintr-o anormală încrucișare de rase; sau dimpotrivă, un copil se naște dăruit de ereditate cu dispoziții nobile, și tot așa un popor primește în etnicul său ereditar numai însușiri fericite. Ce prevedere putem face în aceste cazuri? O prevedere amăsurată pe intervale fixe în timp, desigur că nu.

Copilul sau poporul cu o ereditate morbidă știm că, odată și odată, au să se manifeste potrivit constituției lor, dar când anume, nu știm. Tot așa și pentru cazurile când ereditatea este fericită. Păcatul moștenit sau harul moștenit se vor arăta desigur, dar nu la intervale fixe, cum se arată efectele pe urma cauzelor materiale. Aceea ce are să se întâmple stă atârnat deasupra omului, putând să se întâmple în fiece moment. Atât ne dă prevederea dedusă din cunoașterea substanței sufletești, și atât dă și concepția destinului.

Deosebirea fundamentală dintre destin și legea cauzală este dar aceasta: destinul se realizează într-o altă ordine de succeiune de cum se realizează legea cauzală. Destinul este legat de o lege individuală, adică privește o singură unitate sufletească, el trebuie să se întâmple, fiindcă el este consecința inexorabilă a constituției substanțiale din care pornește; dar momentul când el are să se întâmple este nehotărât. Poate să se întâmple în cursul vieții aceluia care a primit ereditatea, cum poate să se întâmple și după dispariția acestuia, în viața generațiilor care îi urmează. Destinul nu se oprește la marginea vieții individuale, el trece și dincolo. Sunt păcate strămoșești pe care le ispășesc nepoții, cum sunt de asemenea și virtuți strămoșești care se răsplătesc dincolo de mormânt. Sunt popoare care, după multe secole și după multe vicisitudini, se găsesc deodată în aceeași stare sufletească cu strămoșii lor. De câte ori nu rămânem uimiți, citind în istoricii antichității, în Thucidide și Tacit, bunăoară, descrieri și caracterizări de popoare, pe care le constatăm neschimbate și astăzi! Implacabil este destinul, fiindcă implacabilă este și dependența dintre substanța originară și posibilitățile ce decurg din ea.

Pe lângă această deosebire, care privește ordinea de succesiune temporală, mai este și o alta, privitoare la obiectivitate. Legile cauzale sunt strict obiective. Aceasta înseamnă că ele sunt considerate ca în afară de subiectivitatea noastră; adică, noi oamenii le descoperim, însă rămânem simpli spectatori înaintea lor; nu le simpatizăm, nici nu le urâm. Același lucru

nu-l putem repeta despre destin. Destinul fiecărui om, individ sau popor ne atinge, fiindcă fondul substanțial omenesc pe care el îl realizează este fondul naturii omenești, în genere, căreia noi aparținem, cu toții. Înfăptuirea unei legi cauzale nu deșteaptă ură, milă sau entuziasm. Cînd așa ceva se întâmplă totuși, în aplicațiile industriale, atunci ura, mila și entuziasmul nu sunt provocate de lege, ci de întrebuințarea pe care o dă omul legii. Înfăptuirea destinului, ori în ce parte a omenirii s-ar petrece, deșteaptă reacțiuni puternice în fiecare suflet de om, căci ea trezește conștiința comunității de origină. Fiecare înfăptuire a destinului este ca o lumină de fulger aruncată în adâncul substanțial omenesc. De aceea, a avea ochii țintă la aceea ce poate aduce destinul, nu este o vorbă deșartă, ci este prima datorie a fiecărui om.

În sfârșit, cum înfăptuirea destinului nu poate fi prevăzută la ce interval de timp va fi să se producă, ea nu poate fi prevăzută nici în ce raport cantitativ de mărime va fi față de cauză. La legea cauzală prevederea așteaptă, între cauză și efect, un raport de echivalență. La destin raportul acesta este de altă natură, fiindcă la el nu se pun în cumpănă faptele materiale măsurate cantitativ, ci valorile spirituale care dau sensul existenței omului pe lume. Destinul nu cântărește, ci justifică sau condamnă.

De aceea, o deosebire radicală între prevederile pe care le pot da științele care studiază faptele de viață sufletească și acelea date de științele care studiază faptele materiale: cele dintâi, în limita în care ele pot fi date, n-au aplicație decât la gruparea omenească ce trăiește același destin, pe când celelalte au caracter universalist. Prevederile asupra viitorului vieții istorice, sufletești și morale cuprind în ele aceea ce „trebuie să fie“ (aceea ce filosofii germeni numesc *sein-sollen*), pe când prevederile asupra viitorului faptelor materiale cuprinde numai aceea ce este *(sein)*.

5. Durabilitatea și simplitatea inalterabilă a unora dintre elementele experienței au sugerat ipoteza unei substanțe materiale. Această substanță a constituit, în primele secole de

cultură, unicul obiect al cercetării omului de știință. Aceasta a căutat să explice din proprietățile substanței toate fenomenele pe care experiența le prezintă. Căzută în discredit în urma succeselor obținute de metodele experimentale, cercetarea asupra substanței s-a menținut totuși ca problemă filosofică. Ea a revenit la actualitate din nou printre oamenii de știință, prin descoperirea legii de conservație a energiei. Această lege confirmă, în adevăr, în mod experimental, aceea ce vechii filosofi afirmaseră de mult prin ipoteza unei substanțe compusă din atomi durabili și inalterabili. Pentru o substanță sufletească însă, atât filosofii cât și oamenii de știință contemporani nu au găsit o bază acceptabilă de discuție. Parte din filosofi susțin credința într-un suflet substanțial al fiecărui individ omenesc în parte, așa cum este scris și în dogmatica bisericii creștine, dar susținerea se face prin argumente de finalitate morală mai mult decât de certitudine științifică. Specialiști în știința sufletului, psihologii au părăsit de mult această credință. Pe la jumătatea secolului trecut ei își făceau chiar o falã din a cultiva o „psihologie fără suflet“. În loc de o substanță sufletească, s-a vorbit totuși de o energie sufletească, cum era și de așteptat într-o epocă dominată de concepțiunile determinismului mecanic. Energia sufletească avea să stea alături de energia materială, ca substrat dinamic al tuturor faptelor sufletești. Câțiva psihologi au îndrăznit să afirme chiar un paralelism psihofizic. Ei înțelegeau prin acest paralelism un fel de dublu determinism; de o parte, succesiunea cauzală a faptelor materiale: funcțiunile sistemului nervos; de cealaltă parte, succesiunea manifestărilor sufletești; fiecare determinism stând de sine, independent unul de altul. Paralelismul s-a dovedit în curând ca fiind fără folos pentru explicarea vieții sufletești. El era în unele privințe chiar contrar bunului simț. Cum să existe în natură două serii de fapte corespunzătoare una alteia până în cele mai mici amănunte, fără ca între ele să se producă o influențare reciprocă? Dacă fac amândouă parte din același univers, care să fie rostul acestei dedublări? Teoria este astăzi complet părăsită. În locul paralelismului psihofizic, psihologii

preferă teoria reciprocității funcționale dintre fizic și psihic, susținută de C. Stumpf, pentru prima oară, în cunoscuta cuvântare prin care el a deschis congresul internațional de psihologie din München, în anul 1896. Noua teorie este și ea departe de a fi mulțumitoare, dacă nu i se aduc completări. Principala greutate pe care o întâmpină, la explicarea faptelor sufletești, stă tocmai în contrazicerea în care ea se găsește cu legea conservației energiei fizice. Toate faptele materiale, după această din urmă lege, formează un circuit închis de raporturi de echivalență. Astfel fiind, cum se pot strecura în acest circuit incursiunile psihicului asupra fizicului? Energia fizică, rămânând constantă, face cu neputință explicarea reciprocității funcționale între ea și energia psihică.

Partizanii teoriei au încercat să înlăture această dificultate. Așa, între alții, Chr. Sigwart argumentează în modul următor[1]. Legea conservării energiei este scoasă din măsurători experimentale și ea nu afirmă ceva mai mult decât că: ori de câte ori un fapt material, efect, stă în raport cu un fapt material, cauză, acest raport este un raport de echivalență; ea nu afirmă deloc, că efectul produs de o cauză trebuie numaidecât să producă la rândul său un alt efect, și acesta un alt efect, și așa mai departe, pentru a forma un circuit închis în lăuntrul aceleiași sume de energie constantă. Pentru ca efectul produs de o cauză să dea naștere unui alt efect echivalent, este nevoie ca să se păstreze condițiunile în care primul s-a produs. O frecare de corpuri dă naștere la căldură; această căldură nu devine la rândul său cauză, decât dacă găsește un nivel de temperatură scăzut; ea nu trece decât asupra corpurilor cu temperatură mai joasă. Condițiunile în care faptul are loc decid totdeauna dacă faptul va fi urmat de efecte sau nu. O bucată de fosfor și un volum de oxigen pot sta mii de ani alături, fără ca să intre în combinație; aceasta se produce dacă anumite condiții intervin. Legea conservației energiei este legea constanței raportului de echivalență dintre cauză și efect, dar nu perpetuarea unor condițiuni constante în producerea efectelor. Apoi Sigwart conchide: prin schimbarea de condițiuni

[1] Christoph Sigwart, Logik, II, 5-te Aufl., pag. 546 și urm.

tocmai se dă ocazie influențării reciproce între fenomenele lumii fizice și acelea ale lumii sufletești.

Argumentarea lui Sigwart poate duce la o concluzie și mai largă. Perpetuarea unor condițiuni constante, în producerea manifestărilor energiei fizice, nu poate să fie, fiindcă aceasta ar însemna imobilizarea cursului naturii; și ar mai însemna excluderea absolută a energiei fizice din explicarea faptelor de viață, fapt care ar contrazice adevărurile elementare ale biologiei. După această știință a vieții, legile cauzale fizico-chimice sunt la baza proceselor vieții, dar ele nu întrețin viața decât dacă se supun finalității acesteia; adică dacă ele schimbă de condiții, după trebuințele organismului. Prezența lor la baza organismului și în serviciul acestuia, fără schimbare de condiții, ar fi fără scop. Ar însemna că organismul în care ele servesc să stea pe loc, să nu aibă creștere sau descreștere; întinerire sau îmbătrânire; adică, să nu fie organism. Viața este o continuă adaptare. Ea nu se realizează decât prin o continuă schimbare a condițiilor în care sunt puse legile cauzale fizico-chimice. Aceste legi, în aceea ce privește natura raportului dintre cauză și efect, rămân neschimbate; introduse însă în ciclul vital, ele schimbă mereu de condiții; într-un fel sunt ordonate în organismul tânăr, în creștere, și în altfel în organismul bătrân, în descreștere[1]. Cu un cuvânt, viața nu schimbă natura legilor cauzale, le schimbă numai condițiile lor de realizare. Aceea ce ea adaogă, peste conservația energiei fizice, este direcția condiționărilor în care aceste legi se realizează.

[1] Luați în mod izolat, factorii cari constituiesc un organism nu se deosebesc de factorii cari sunt în afară de organism. Ionii din organism sunt ca toți ionii; bioxidația din organism este aceeași cu aceea studiată în laborator... Este cu totul altceva însă, a explica viața din dependențele cauzale ale acestor factori. Viața nu este suma acestor dependențe. Viața este o unitate naturală, nu o combinație întâmplătoare ieșită din împreunarea acestor factori. H. Jordan, *Methode der Biologie und Kausaler Determinismus* (Travaux du IX Congrès intern. de philosophie. Vol. VII, pag. 134).

Această concluzie nu este nouă, decât ca formulare; ca înțeles, ea este veche în filosofia europeană. Afară de teoreticienii materialismului, toți ceilalți filosofi au subânțeles-o în explicarea vieții. Aceasta este și concluziunea la care ajunge marele fiziolog francez, Claude Bernard. Ajunși aici, socotim că avem îndeajuns pregătită îndrumarea noastră spre rezolvarea problemei substanțialității sufletești.

Dacă viața în genere nu implică legi cauzale noi, ci numai o direcție nouă în condiționarea acestora, atunci și substanța vieții nu implică în sine elemente noi, în genul atomilor materiali, ci numai condiționări invariante, cu caractere de durabilitate și simplitate inalterabilă. Substanța vieții consistă atunci în aceea ce susține viața, în mod persistent, de mii de ani, pe suprafața pământului: condițiile tipice care mențin formele și funcțiunile organismelor din domeniul variat al vieții. Aceste forme și funcțiuni nu se mențin pe elemente eterne ci numai pe persistența ordinii de succesiune. În spațiu ele se pătrund și se contopesc. Unitatea de speță pătrunde și se contopește cu aceea de individualitate. Conștiința de popor cu aceea de clasă socială și de individ. Aceea ce subsită însă în toate, făcându-le durabile și inalterabile, este ordinea lor de succesiune, finalitatea totală care se înfăptuiește. Substanța vieții consistă în însuși complexul de condiții persistente, care face cu putință perpetuarea organismelor pe pământ[1].

Această definiție socotim că trebuie extinsă la viața sufletească. Substanța vieții sufletești ar consista, așadar, în condiționările tipice, durabile și inalterabile prin care omenirea își asigură continuitatea finalității sale pe pământ. Aceste condiționări tipice le găsim, pătrunzându-se între ele, în viața sufletească a individului și în viața socială a popoarelor. Fără

[1] Într-o scriere cu titlu: *Zeitordnungsformen des organischen Lebens* (1936), prof. dr. E. Ungerer rezumă cercetările biologilor în această direcțiune. Concluziunea sa este că această ordine în timp se susține prin cooperarea condițiilor mediului la desfășurarea posibilităților aflate în organism prin ereditate.

ele n-ar fi posibilă comunicarea între om și om; ceva mai mult: nici conștiința de sine a omului luat individual. Dacă omul se regăsește pe sine, ca fiind același zi după zi; dacă are o memorie și o continuitate în actele sale de voință; dacă între diferiți oameni cari constituiesc un popor, cu toată trecerea lor prin generații succesive, se stabilesc tradiții, profesiuni și instituții culturale, explicarea stă în persistența condițiilor care asigură continuitatea unei finalități sufletești. Altmintreli, de la om la om, și chiar în viața aceluiași om, de la clipită la clipită, ar fi numai fapte care se succed, fără legătură între ele, așa cum se succed figurile în caleidoscop.

Cu privire la substanța materială, știm că majoritatea oamenilor de știință consideră ipoteza atomilor ca deplin verificată. Asupra naturii însăși a atomilor și proprietăților lor discuția nu este sfârșită. Aceasta este o discuție care durează din timpul lui Democrit, filosoful elin. Oricare ar fi însă natura și proprietățile atomilor, luați ca elemente substanțiale, acești atomi constituiesc o sumă constantă, căci altfel nu s-ar fi verificat legea conservației energiei.

Despre substanța vieții sufletești nu avem, așa cum avem la substanța materiei, o ipoteză așa de bine primită de oamenii de știință. Nu că nu s-a încercat și despre ea; dimpotrivă: substanța vieții sufletești a făcut, din cele mai vechi epoci ale culturii omenești, un obiect de preocupare stăruitoare; chiar așa de stăruitoare că mitologia și religia au luat-o cu mult înaintea ipotezelor științifice, cu legendele și credințele lor. Ipotezele științifice au venit relativ târziu, prin contribuția geniului elin. Primele legende și credințe consideră substanța sufletului ca fiind tot de natura materiei, dar de o materie mai vaporoasă, de cum este aceea cunoscută prin simțuri. Imaginația popoarelor sălbatice de astăzi o compară cu ceața, cu fumul, cu umbra etc. Mitologia europeană introduce în această sumă de elemente materialiste și caractere de ordine finalistă. Mitologia elină, cu deosebire, face din voința zeilor instrumentul prin care omul ia

conştiinţă de finalitatea vieţii sale sufleteşti. Înlocuirea mitologiei prin religia monoteistă a creştinismului a purificat apoi substanţa vieţii sufleteşti de toate elementele materiale, transformând-o într-o finalitate condiţionată de atributele Dumnezeirii. Durabilitatea şi simplitatea inalterabilă a substanţei sufleteşti se susţin de aci înainte pe voinţa lui Dumnezeu, care, fiind eternă, asigură acestei substanţe chiar eternitatea. Filosofia elină nu mersese tocmai aşa de departe, ci ea se mulţumise să facă din substanţa sufletului o condiţie de perfecţionare a vieţii animale, fără să o scoată din rândul celorlalte condiţionări ale vieţii în genere. Pentru ea, finalitatea vieţii sufleteşti nu depăşea natura omenească, ea nu urmărea realizarea unui etern transcendent. Religiunea creştină, dimpotrivă, urmăreşte să depăşească natura omenească, pentru a face din om o fiinţă asemănată lui Dumnezeu. Filosofia europeană modernă, după ce a oscilat între diferite direcţii, care erau influenţate când de credinţa creştină, când de filosofia elină, se găseşte astăzi, în aceea ce priveşte dezlegarea acestei probleme, într-o stare de provizorat. O teorie asupra substanţei sufleteşti, de la scrierile lui Wilhelm Wundt, despre care am pomenit, aproape că nu întâlnim. Filosofii contemporani evită să se ocupe de această problemă. Unii o găsesc prematură, alţii, prea metafizică.

Totuşi, precum am mai spus, documentările pe care să se ridice o teorie a substanţei nu lipsesc. Psihologii de astăzi în cercetările lor accentuează din ce în ce mai mult condiţiunile în care viaţa sufletească se înfăţişează cu caractere de durabilitate şi inalterabilitate. Importanţa cea mare care se acordă tipurilor de caracter, de rasă şi de cultură, este o dovadă în această privinţă. Documentările s-au înmulţit chiar prea mult pentru ca o teorie asupra substanţelor sufleteşti să întârzie.

Ca ipoteză de lucru, cum este obiceiul să se adopte în cursul cercetărilor ştiinţifice, noi ne vom servi pentru definirea înţelesului de substanţă sufletească de teoria dezvoltată mai sus,

pe care o completăm cu ipoteza personalismului energetic, de care ne-am mai servit în alte scrieri anterioare[1].

În câmpul experienţei noastre, faptele de viaţă sufletească, întocmai ca şi acelea ale lumii materiale, se prezintă unele ca stabile în durată şi asocieri, altele ca puţin stabile. Acele stabile constituiesc complexe sau corelaţii, care asigură continuitatea conştiinţei şi a activităţii sufleteşti. Ele pot fi considerate ca fiind condiţii de bază, adică substanţa vieţii sufleteşti, aşa cum atomii constituiesc substanţa faptelor materiale. Substanţa sufletească nu se poate descompune în elemente, fiindcă ea nu este localizabilă în spaţiu, ci numai determinată în devenire. Din condiţiile durabile şi inalterabile care constituiesc substanţa, avem astfel explicarea a ceea ce se numeşte destinul unui om sau al unui popor.

Ipoteza personalismului energetic, în rezumat, este următoarea:

Viaţa sufletească întreţinându-se prin continua reciprocitate de influenţe între conştiinţa subiectivă şi mediu, substanţialitatea ei trebuie căutată dincolo de aceea ce separă subiectivul de obiectiv, ea trebuie să cuprindă deopotrivă subiectivul şi obiectivul. Subiectivul, pentru ca ea să poată ajunge la conştiinţă şi prin aceasta să determine activitatea omenească; obiectivul, pentru ca, prin energie cosmică, ea să-şi asigure o continuitate. Ereditatea, bunăoară, constituie una din corelaţiunile substanţiale pe care le aflăm la baza vieţii sufleteşti; ea trebuie să fie subiectivă şi obiectivă. Subiectivă, fiindcă astfel este recunoscută de conştiinţă şi prin aceasta determină motive de activitate; obiectivă, fiindcă transmiterea ei, din generaţie în generaţie, nu se poate face decât prin mijlocirea energiei sistemului nervos. Aşa cu toate condiţiile substanţiale ale vieţii sufleteşti. Ele trebuie să fie de natură a primi lumina conştiinţei subiective

[1] *Elemente de Metafizică pe baza filosofiei Kantiane*, Bucureşti, 1928 (Ediţia I, 1912). Partea II, Cap. III; *Personalismul energetic*. Bucureşti, 1927. Partea I, (fragmente din această scriere au fost publicate cu începere din 1912); *Vocaţia*. Bucureşti, 1935. Cap. III şi V.

și totdeodată să fie subsumate energiei cosmice, fără al cărei concurs viața nu este posibilă.

De recunoașterea acestei îndoite naturi însă s-au ferit până acum psihologii, crezând că prin aceasta ar cădea în greșeală. Cum să stea alături subiectivul cu obiectivul? Numai în ultimii ani au trecut psihologii peste această barieră, care se punea între obiectiv și subiectiv, și care nu era impusă de experiență, ci de filosofia dualistă, stăpână peste spiritul european în ultimele două secole. Astăzi convin toți psihologii științifici că la baza vieții sufletești subiectivul și obiectivul formează un fond comun. Pentru definirea acestui fond comun, ei sunt siliți să completeze datele experienței prin interpolări sugerate de raționament, chiar cu riscul de a intra în domeniul metafizicii. Aici tocmai noi facem să intervină, ca ipoteză de lucru, teoria personalismului energetic.

Viața sufletească nu și-ar putea realiza finalitatea, dacă mediul cosmic în care ea este fixată s-ar afla într-o imobilitate absolută. Trebuie ca mediul cosmic să fie și el în curs de schimbări corespunzătoare. De ce natură poate fi acest curs? Urmează el o finalitate sau nu? Ipoteza, adoptată de noi, presupune că acest curs concordă cu evoluția vieții organismelor[1]. Ceva mai mult: că schimbările din lumea materială au un curs determinat de finalitatea vieții sufletești și care este acela al unui continuu personalism. Energia fizică, după această ipoteză, s-ar identifica treptat, prin ciclul transformărilor sale, procesului de personalizare pe care îl prezintă viața sufletească a omului.

Argumentele pe care se sprijină ipoteza noastră sunt scoase din observație și din logică. Din punct de vedere logic este rațional să admitem că reciprocitatea dintre schimbările materiale și cele sufletești nu se mărginește la aceea ce se petrece între sistemul nervos și conștiință, reciprocitate pe care trebuie să o admitem, ci trebuie să admitem că ea se continuă și dincolo de

[1] În timpul din urmă, această confirmare este din ce în ce mai mult primită de biologi. (Comp dr. Kurt Ehrenberg, *Verhandlungsbericht der 2 Frankfurter wissenschaftlichen Woche* (28 bis 30 Juni 1939). (Stein Kopff, Dresden.)

sistemul nervos, deoarece între materia nervoasă și restul mediului cosmic există o legătură fără întrerupere. De ce ne-am opri la materia nervoasă, când această materie nervoasă este fructul evoluției întregului regn animal pe pământ? Dacă evoluția sistemului nervos ajută finalitatea vieții sufletești, este logic să facem o afirmație la fel despre evoluția schimbărilor din întreaga natură. Bineînțeles, această concluzie nu trebuie să ne facă a pierde din vedere că schimbările, care constituiesc evoluția organică și sufletească, au la baza lor alt timp decât acela care este la baza schimbărilor din lumea materială. Schimbările din evoluția organică nu se înșiră ca bătăile de pendul pe linia geometrică a unui timp infinit. Mai întâi, o evoluție organică începută de la o vechime infinită, și care va sfârși la un moment de timp infinit, în viitor, este o absurditate. Evoluția organică a avut un început și va avea un sfârșit. Generațiile ei au de trăit nu un timp oarecare convențional, ci timpul de care au nevoie unitățile de viață în care ele se înfăptuiesc. Timpul lor, adică destinul lor, este acela pe care îl cere conservarea acestor unități de viață. Un grăunte de metal, dacă va fi să se pulverizeze, odată și odată, prin trecerea de vreme, istoria dispariției lui se va putea reconstitui pe baza timpului astronomic, infinit. Un grăunte de viață, însă, își are nașterea și moartea sa prinsă în termenele precise ale unității din care a făcut parte. El a venit pe lume pentru a realiza o finalitate și va dispare cu unitatea organică în care această finalitate a fost realizată.

Observația vine de asemeni în sprijinul acestei păreri. Apariția omului pe pământ nu se face la întâmplare ci este pregătită printr-o îndelungată acumulare de condiții favorabile[1]. Viața omenească apare pe pământ la momentul când ea a fost cerută. Și odată apărută, continuă în ea ciclul schimbărilor

[1] În ordinea geologică, paleofiticul și mezofiticul, adică vegetalele din straturile cele mai vechi și din cele intermediare, au precedat paleozoicul și mezozoicul, adică animalele din straturile vechi și intermediare; și tot așa, vegetalele din straturile cele mai noi au precedat animalele din straturile corespunzătoare. Între vegetal și animal a fost așadar o finalitate concordantă.

concordante. Înlăuntrul vieții sufletești fiecare fapt este strict determinat de o întreagă serie de condiții anterioare care au fost realizate în viața animală. Cel mai elementar act de voință conștientă nu se execută decât dacă găsește în corpul omului automatisme formate în cursul generațiilor anterioare, și care au fost înregistrate de dispozițiile materiei nervoase. Unde este hotarul până unde merge viața sufletească și de unde începe natura materială? Nu-l găsim nicăieri. De aceea, conchidem că schimbările din lumea materială și acelea din lumea sufletească urmează o evoluție concordantă în finalitatea lor; și cum lumea sufletească prezintă fapte mai complexe decât cea materială, finalitatea acesteia din urmă este subordonată celei dintâi. Finalitatea vieții sufletești culminând în formarea personalității omenești, putem dar zice că persoana omenească este condiționată de energetismul întregii naturi. De aceea am denumit ipoteza noastră personalism energetic.

Personalismul energetic așezând baza substanțială a vieții sufletești pe condiționarea reciprocă dintre finalitatea[1]

[1] Eliminarea cu desăvârșire a ideii de finalitate, prin reducerea evoluției organice la o simplă trecere de la omogen la eterogen, așa cum propune d-l St. Lupașcu, într-o originală comunicare făcută congresului al IX de filosofie, ținut în 1938 la Paris, ni se pare că aduce puțină lumină în această mult discutată problemă. Săvârșirea acestei eterogenizări, după puținele indicații date de d-l Lupașcu, este departe de a găsi o fericită definire științifică. Iată, în adevăr, aceea ce citim în amintita comunicare: „Il existe, certes, des invariants biologiques, des tentatives, des processus tendant à l'invariance, mais n'est-ce pas la variation, la poussée incéssante d'un dynamisme, qui prend l'aspect, pour certains biologistes, d'un veritable principe, vers une hétérogenéisation, une modification se donnant comme aussi indéfinie qu'aveugle, n'est-ce pas surtout l'actualisation progressive de cette diversité, potentielle dans le sarcode, qui constitue le veritable moteur de cette étrange matière, dite vivante".* „Poussée incessante d'un dynamisme" nu este întru nimic mai explicită de cum este finalitatea. Este mai pe gustul fizicienilor. Atât.

* Există, desigur, invarianți biologici, tentative, procese ce tind către invarianță, dar nu este variația, împingerea neîncetată la dinamism, care ia aspectul, pentru anumiți biologici, al unui veritabil principiu, spre o eterogenizare, o modificare care este în același timp nedefinită și nelimitată, nu este, îndeosebi, actualizarea progresivă a acestei diversități, potențiale în acord, care constituie motorul veritabil al acestei stranii materii zise vii?

sufletească și evoluția întregii naturi, prezintă un orizont larg pentru înțelegerea destinului. Brutalitatea, iraționalul și neprevăzutul cu care destinul este întovărășit, sunt înțelese din adâncimea condiționării pe care el se sprijină. Din aceeași adâncime vin și motivările întunecate și demoniace, cu care el zguduie conștiința omenească, de câte ori se arată la răscrucile vieții istorice.

Destinul nu se poate urmări pe linia geometrică a cadranului de ceasornic, fiindcă el este însăși viața, pornită din ritmul unor motivări adânci, pentru a căror reprezentare nu s-a descoperit încă o linie convențională geometrică.

II

PROBLEMA TIMPULUI ÎN FILOSOFIA MODERNĂ

1. Unilateralitatea cercetărilor științifice a adus înstrăinarea acestora de filosofie. Problema timpului în preocupările gândirii europene contemporane. 2. Teoria lui Im. Kant despre timp. 3. Insuficiența acestei teorii. 4. Destinul.

1. Indiferența, ca să nu zicem dușmănia, cu care oamenii de știință, specializați în cercetări experimentale asupra faptelor naturii, priveau până acum la teoriile filosofice, fie că acestea aveau sau nu un raport cu cercetările asupra vieții sufletești, se preface astăzi, cu cât înaintăm în secolul al XX-lea, într-un interes din ce în ce mai vădit, ba chiar, la unii dintre acești oameni de știință, într-o fățișă schimbare de front. De unde teoriile filosofice erau ocolite, ca străine de metodele științifice, acum, dimpotrivă, sunt căutate și adeseori provocate. În arena discuțiilor filosofice găsim în zilele noastre aproape mai mulți oameni de specialitate științifică, decât filosofi propriu-ziși. Ce a motivat această schimbare? Un fapt pe care câțiva filosofi îl prevăzuseră. Cercetarea științifică, prin adâncirea ei însăși, a ajuns să se întâlnească cu filosofia. Câtă vreme această cercetare s-a ținut la o explicare de suprafață a faptelor naturii, ea s-a putut continua pe un teren despărțit de al filosofiei; de îndată ce însă a pășit la explicări mai adânci, ea s-a găsit în mijlocul problemelor pe care filosofia le cultivase de la începutul ei. Cu cât mai adâncă este știința, cu atât mai aproape este ea astăzi de filosofie.

Acest rezultat îl găsim recunoscut aproape în toate publicațiile științifice noi. Nu este carte științifică care să nu-și aibă capitolul său de filosofie. În cărțile în care obiectul de cercetare îl formează însăși știința, chiar dacă autorii lor sunt specialiști de laborator, rezultatul acesta este recunoscut ca sfârșitul unei rătăciri care dura de prea multă vreme. Iată, bunăoară, ce scrie unul dintre aceștia, om de știință bine reputat prin scrierile sale anterioare,

Lecomte du Noüy, în *L'homme devant la Science*. Din nefericire, scrie el, câțiva oameni de știință, cari își fac o fală din a disprețui filosofia și a ocărî metafizica, sunt tocmai ca domnul Jourdain care făcea proză fără să știe. Ei cred că pot suprima problemele filosofiei, motivând că aceste probleme nu-și găsesc loc în schemele lor științifice. Dar această credință îi poate satisface pe ei, dar nu pe toată lumea. Pentru că, în definitiv, schema cuprinde aceea ce a pus în ea acela care a făcut-o. Ar fi de mirare să vezi arătându-se într-o construcție matematică o dată care n-a fost introdusă de la început. Dintr-un raționament nu se poate scoate decât aceea ce se cuprinde în premisele lui. Ca să ai o credință oarbă în aceea ce ai pus în premise, este lucru posibil. Dar să faci din aceea ce ai pus tu singur în premisă un argument în contra altor credințe, aceasta este neștiințific.[1]

Omul de știință, specialist în cercetări exacte, își făcuse despre idealul științei o schemă și apoi și-a luat obligația să n-o contrazică. Pentru el, știința avea de obiect faptele externe ale naturii, întrucât aceste fapte erau strict despărțite de subiectivitatea omului; prin urmare, despărțite de subiectivitatea chiar a aceluia care le avea în cercetare. În știință nu intra astfel nici una din funcțiunile conștiinței omenești; adică nu intra tocmai instrumentul făuritor de raționamente științifice. Conștiința omenească era tratată ca și cum ar fi inexistentă. Ea făurea omului de știință adevărul științific, dar sub condiția ca în adevărul făurit să nu rămână nici o urmă din însușirile sale. Structura și legile după care conștiința evoluează, felurimea funcțiunilor acesteia, după vârstă, rasă și sănătate, pentru omul de știință de până aci erau toate fără importanță; pentru el, adevărul științific ieșea cu o strălucire eternă și nepătată din funcțiunile conștiinței, deși aceste funcțiuni puteau fi o dată luminate de geniu, altă dată întunecate de patimi, vârstnice sau nevârstnice, sănătoase sau bolnave. Conștiința era un fel de oglindă, care nu adaogă nici nu scade la realitatea universului. Se putea oare o mai mare rătăcire?

[1] Lecomte du Noüy, *L'homme devant la Science*, Paris, Flamarion, pag. 270.

Rătăcirea este astăzi, în sfârșit, denunțată. Problema conștiinței omenești, de care sunt legate toate problemele mari ale filosofiei, revin din nou în preocupările omului de știință. Din nou, fiindcă așa a fost și la începutul culturii mediteraniene, în epoca de creație originală a poporului elin.

Una dintre problemele mai strâns legate de problema conștiinței omenești, și care în ultimii ani s-a și afirmat mai des în preocupările, atât ale oamenilor de știință, cât și ale filosofilor, este problema timpului, sub diferitele ei fețe: durata psihologică; timpul fizic sau matematic; timpul biologic și istoric, pe care noi le rezumăm în două, mai importante: timp și destin.

Problema timpului a fost aproape în mod constant în actualitatea gândirii europene. Nu este filosof sau om de știință european, ba chiar și extra-european, mai de seamă, care să nu fi reflectat asupra acestei probleme[1]. În zilele noastre însă, această problemă nu numai că este intrată adânc în preocupările gânditorilor europeni, dar ea are sorți să fie rezolvată în mod mai temeinic ca înainte. Căci rezolvarea problemei a fost îngreunată până acum tocmai de despărțirea dintre conștiință și faptele externe ale naturii, pe care o întrețineau oamenii de știință, prin fobia lor filosofică. Atât cât funcțiunile conștiinței sunt socotite ca o oglindire fără realitate, și tocmai aceasta era părerea multor oameni de știință, timpul apărea ca un fapt care contrazicea experiența obișnuită. El este pentru știință: omogen, continuu, cu o singură direcție liniară, indefinit, pe când în experiență el este diferențiat, discontinuu, și în tot cazul mărginit. Timpul cu care obișnuim să ne servim în știință depășește la fiece moment datele experienței. Să-l socotim, bunăoară, ca fiind reprezentarea, sau cum îl socotea Aristoteles și după el mulți alți filosofi și oameni

[1] Ioseph Sivadjian, prin scrierea sa: *Le Temps, étude philosophique, physiologique et psychologique* (în colecția Hermann, Paris, șase volume) a adus un mare serviciu științei și filosofiei, dând în rezumat teoriile filosofilor și ale oamenilor de știință din toate secolele asupra timpului, din punct de vedere filosofic, psihologic, fiziologic și fizic. Lipsește din expunerea lui Sivadjian destinul. Aceași lipsă o constatăm de altmintreli în mai toate publicațiile.

de știință, ca fiind măsurătoarea unei succesiuni. Măsurătoarea unei succesiuni însă nu este timpul, ci este numai spațiul. Pentru ca să avem timpul, în măsurătoarea succesiunii, trebuie să introducem în succesiune raportarea la trecut, prezent și viitor, care nu vine din perceperea succesiunii, ci din structura unitară a conștiinței noastre, care permite reactualizarea în prezent a datelor trecute în memorie. Dacă n-am avea memoria, diferențiată în conștiința noastră de prezent și viitor, n-am avea nici diferențierea faptelor de succesiune după ordinea timpului. Amestecul conștiinței nu s-a sfârșit cu aceasta. Mai vine problema cea grea a realității. Este timpul o realitate despărțită de lucrurile care se petrec într-însul, sau este el numai un raport între lucruri? În ambele cazuri, explicarea lui este plină de contraziceri. Dacă este o realitatea despărțită de lucruri, atunci el ar trebui conceput ca de sine stătător, vid de orice fenomen natural, adică identic cu starea de neant. Ceva mai mult. El ar trebui conceput ca preexistând oricărei alte existențe. Actul creațiunii biblice, în cazul acesta, este un simplu accident, care s-ar putea repeta. Este, dimpotrivă, timpul o simplă înfățișare a lucrurilor, fără realitate proprie, aunci pe ce se susține realitatea lui? Pe datele conștiinței. Dar aceste date, pentru vechea știință, aveau și ele nevoie să fie susținute pe o realitate, deoarece conștiința era un simplu reflex de oglindă. Cum este posibil ca pe datele unui asemenea reflex, pe subiectivitate pură, să se clădească un sistem de prevedere în mersul faptelor naturii? Cum se poate avea încredere în măsurătorile făcute pe baza unor unități de timp, din care lipsește tocmai realitatea obiectivă?

Toate aceste contradicții, care izvorăsc din unilateralitatea cercetărilor științifice, erau puse în lumină și folosite cum nu se putea mai bine de filosoful prevenit și doritor să arate importanța funcțiunilor conștiinței. Vorbea omul de știință de forma pe care experiența fizică o dă timpului; în schimb, vorbea filosoful de datele conștiinței. Unul punea la contribuție generalizările fizicii și ale matematicii, celalt cunoștințele psihologice: acelea despre memorie, despre eu, și despre ritmul sufletesc. În cărțile de știință,

cititorul afla despre timp aceea ce el putea cu ușurință găsi în mecanismul orologiului său; iar în cărțile de filosofie găsea tot felul de speculațiuni, cu care el și-ar fi putut explica multe mistere sufletești, în afară de acela al timpului. Acestea până la sfârșitul secolului al XVIII-lea.

2. La sfârșitul secolului al XVIII-lea Im. Kant aduse pentru prima oară o limpezire în rezolvarea problemei timpului, în urma căreia se pot încerca astăzi cercetări cu mai mulți sorți de izbândă. Kant nu dă rezolvarea problemei, dă însă ceva tot așa de important. Denunță rătăcirea în care se aflau până la dânsul aceia cari încercau rezolvarea problemei pe bazele experienței. După teoria kantiană, timpul, ca și spațiul de altmintreli, nu se explică nici prin datele experienței fizicale externe, nici prin datele subiectivității interne; unele și altele explică câte ceva din natura timpului, dar nu timpul în întregime; timpul, după Kant, este o formă *apriori* a sensibilității, care preexistă atât experienței interne, cât și celei externe. Această explicare o numește Kant transcendentală.

Să vedem mai de aproape argumentarea sa, așa cum ea se face în *Kritik der reinen Vernunft** (Transcendentale Elementarlehre, 2. Abl 4–7).

a) Timpul nu este o noțiune scoasă din experiență, fiindcă coexistența și succesiunea n-ar putea veni la conștiință, dacă mai înainte n-ar fi în această conștiință timpul dat în mod apriori. Numai sub această condiție putem avea înfățișarea lucrurilor coexistente și succesive;

b) Timpul constituie o reprezentare necesară, care stă la baza orișicărei intuiții. Din intuiția lumii externe putem să suprimăm toate datele care se găsesc înlăuntrul ei, nu însă timpul. Timpul este, prin urmare, apriori. Numai în el este posibilă realitatea lumii externe și interne. Aceasta poate fi suprimată în întregime, pe când timpul, condiția posibilității ei, rămâne;

* *Critica rațiunii pure.*

c) Pe necesitatea apriori a timpului se fundează posibilitatea principiilor apodictice ale axiomelor care privesc raporurile în timp. Timpul are numai o dimensiune: mai multe timpuri nu pot fi date împreună, ci numai succesiv (așa cum diferitele intuiții de spațiu nu pot fi decât împreună). Asemenea principii nu sunt scoase din experiență, căci experiența nu le poate da, nici generalitatea, nici certitudinea lor apodictică; ele sunt reguli care fac experiența însăși posibilă; prin ele înțelegem experiența;

d) Timpul nu este o noțiune discursivă, sau generală, ci o formă a intuiției sensibile; căci diferitele intervale de timp sunt părțile unuia și aceluiași timp. De altfel, judecata pe care o facem că diferitele intervale de timp nu pot fi coexistente, este cu neputință să fie dedusă dintr-o noțiune generală, ci ea este sintetică. Ea este dedusă direct din intuiția timpului;

e) Infinitatea timpului nu se poate explica decât din faptul că diferitele mărimi ale lui sunt obținute din limitarea unuia și aceluiași timp omogen. De câte ori ne este dat să obținem, prin limitare, părțile sau mărimile unui obiect, totdeauna acest obiect este o intuiție și nu idee abstractă; căci ideea abstractă este prin natura sa compusă din reprezentări parțiale.

Înainte de a trece mai departe, remarcăm că timpul pe care îl are în vedere Kant este numai timpul abstract matematic, pe care îl utilizează ca instrument de măsurătoare științele mecanice, și nicidecum timpul din trăirea sufletească. Acest de al doilea are caractere care contrazic pe acele atribuite timpului ca intuiție apriori. De aceea, Kant și pune timpul, ca intuiție apriori, nu pe seama conștiinței individuale, așa cum aceasta este cunoscută omului, ci pe seama conștiinței transcendentale, precum vom vedea mai la vale.

O concluzie iese, pentru Kant, pe deplin dovedită din cele cinci argumente expuse: greșit este să se caute geneza timpului în datele experienței individului om. Aceste date, fie că ar fi venite prin canalul simțurilor externe, fie că ar fi datorate simțului intern, găsesc înaintea lor intuiția timpului formată gata și ele nu fac decât să intre în această intuiție. Dacă ar fi ca timpul să se

formeze din acumularea datelor sensibilității, atunci am avea reprezentări variate de timp, așa cum avem reprezentările de culoare și de sunet, nu o intuiție omogenă. Conștiința omului prin aceea că are apriori în ea intuiția de timp, descoperă o ordine de succesiune în lumea experienței, iar nu invers. De altmintreli, succesiunea din experiență poate chiar lipsi, fără ca intuiția de timp să dispară. Timpul este o intuiție pură, prin mijlocirea căreia experiența primește o ordine temporală în afară de aceea spațială, primită prin intuiția spațiului; ea este dar o condiție a experienței, iar nu un produs al acesteia.

3. Prin această explicare dată de Kant, contradicțiile care îngreunau până aci rezolvarea problemei timpului par a fi înlăturate. Ca formă pură de intuiție *apriori*, timpul poate fi acum: uniform, omogen, chiar infinit, fiindcă el este străin de determinările concrete ale experienței sensibile, externe și interne, și este ridicat în schimb pe planul superior, transcendental, al unei „conștiințe în genere" *(ein Bewusstsein überhaupt)*. Căci trebuie avut în vedere că tot ce s-a afirmat în argumentarea kantiană de mai sus despre timp, ca intuiție *apriori*, nu-și găsește valabilitatea decât pe planul transcendental al conștiinței în genere. Adică, numai întrucât conștiința individului om se identifică funcțiunilor transcendentale ale unei conștiințe în genere, ea dobândește ordinea temporală, pe baza căreia apoi se așează obiectivitatea științei în genere. Ar fi să falsificăm complet teoria lui Kant, dacă ar fi să înțelegem timpul (și spațiul) ca o simplă intuiție a conștiinței concrete individuale. Cu o asemenea înțelegere am cădea în aberațiile idealismului magic, de care s-au făcut vinovați câțiva reprezentanți ai romantismului literar din Germania, de la începutul secolului al XIX-lea. Timpul, pus de Kant la baza experienței obiective și pe intuiția căruia se ridică întreaga știință de prevedere, nu este abandonat contingențelor conștiinței concrete individuale, unde imaginația l-ar putea întoarce, ca pe o roată de mașină, când înainte, când înapoi, așa că individul să poată face din prezent, când un viitor, când un

trecut (așa cum imaginau romanticii partizani ai unui idealism magic), ci după Kant, timpul este însăși legea determinismului inexorabil în mersul naturii; este tot ce poate fi mai obiectiv pe lume. Timpul, definit de Kant, pe plan transcendental, este timpul pe care, sub o altă formă, l-au avut în vedere filosofii mecaniciști ai scolului al XVIII-lea, de la cari el s-a inspirat într-o mare măsură.

Cu toate avantajele sale, explicarea dată de Kant nu poate fi considerată ca o explicare definitivă a timpului. Problema acestuia este prin transcendentalism pe jumătate limpezită, dar nu încă rezolvată. Trancendentalismul, invocat de Kant, este o ipoteză, care se putea împăca ușor cu capitalul științific de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, și care din acestă cauză a și izbutit să se impună gândirii filosofice europene, în tot cursul secolului următor; dar foarte greu, aproape imposibil de pus în acord cu capitalul științific al secolului XX-lea. Conștiința în genere, pe plan transcendental așa cum o postulează Kant, este conștiința postulată de mecanica unui Laplace, care avea pretenția să dea asupra faptelor naturii o prevedere identică cu aceea asupra faptelor astronomice; o conștiință, care astăzi nu mai poate fi postulată. Pentru noi, astăzi, este mai la locul ei ipoteza unei conștiințe adaptate relativismului vieții, decât absolutului transcendental, pentru că cu această ipoteză s-ar putea pune mai bine de acord rezultatele cercetărilor psihologice și istorice, ba chiar și a cercetărilor din noile domenii descoperite din fizică.

Într-o scriere anterioară[1] am arătat în ce direcție socotim că trebuie mers pentru a ajunge la o amendare a teoriei date de Kant despre conștiința în genere, sau transcendentală. Aici ne mărginim la explicarea timpului. Prin filosofia lui Kant se găsește într-o oarecare măsură o bază pe care să se poată așeza o colaborare între omul de știință, înclinat să dea importanță datelor experienței, și filosof, înclinat să dea importanță speculațiunilor

[1] *Elemente de Metafizică pe baza filosofiei kantiane,* București. Ediția definitivă, 1928 pag. 132 și urm.

pur raționale. Forma de intuiție *apriori,* acordată timpului, nu contrazice nici experiența, nici rațiunea, fiindcă ea este, oarecum, între amândouă, pe linia transcendentală. Dar cu toată măiestria cu care forma apriori este combinată, natura ei artificială iese la iveală, când este examinată mai de aproape. Căci linia transcendentală pe care se așează timpul, ca intuiție *apriori,* este o linie convențională, de ordine numerică, pe care Kant o numește „schematismul" experienței în genere; fiecare om însă, deprins cu observarea experienței, știe că pe o asemenea linie de ordine numerică... nu se pot așeza toate schimbările din lume, ci se așează numai acelea care se redau în raporturi de cantitate, și care se pot izola pentru a fi observate în serii. Astfel, pe linia de ordine numerică se înșiră foarte bine schimbările periodice ale corpurilor fizice, acele care pot fi reprezentate în forme geometrice, dar niciodată acelea din viața oamenilor. Să fie oare trăirea realizată în viața oamenilor mai puțin importantă pentru știință și filosofie, de cum sunt schimbările anotimpurilor, sau mișcările pendulului?

Desigur Kant n-a voit să excludă viața oamenilor dintre obiectele care pot fi cercetate în mod științific. S-a îndoit însă că despre viața omenească se va putea ajunge vreodată să se formuleze legi, de valoarea unor legi de știință adevărată. Credința lui era că nu intră în știință decât aceea ce se poate formula în raporturi matematice, și încă în raporturi matematice de valoare universală și necesară (în vremea lui nu se vorbea de legi statistice, bazate pe raporturi de simplă probabilitate). Această credință a lui Kant este foarte explicabilă pentru epoca lui. Științele care au drept obiect viața omenească – psihologia, științele sociale și istorice – au început perioada lor de ascensiune, după Kant, în secolul al XIX-lea. Luând cunoștință astăzi de progresele acestora, în care la locul de cinste se găsește tocmai descoperirea legilor de evoluțiune, adică legile unde este vorba de schimbări în timp, psihologic și istoric, și nu în timp convențional abstract – în ce lumină apare teoria dată de Kant? Cum se poate împăca transcendentalismul rigid al acestuia, care duce la intuiții

apriorice, cu rezultatele cercetărilor de psihologie genetică și de sociologie comparată? Unde își găsesc în teoria kantiană justificarea tipurile de rasă, precum și rolul contingențelor istorice, precum și toate determinările destinului omenesc? Cum se poate explica pe baza schematismului, pe care îl dă timpul apriori, înfăptuirea, în același interval de timp, a diferitelor potențialități, așezate pe planuri diferite? Destinul unui om, ca individ, se înfăptuiește în același timp cu destinul aceluiași om, ca membru al unui popor; cum pot fi îmbinate aceste două destinuri, pe o singură dimensiune? Kant însuși a afirmat mai sus (argumentul *c* în definirea apriorismului) că multe timpuri nu pot fi împreună, ci succesiv.

Fără îndoială, Kant, lipsit de orizontul științei de astăzi, n-a bănuit că, un secol în urma lui, determinismul inexorabil al cauzalității universale va fi contestat și înlocuit cu probabilitatea statistică. El n-a bănuit încă și mai puțin, că gândirea europeană va fi, un secol în urma lui, preocupată mai mult de neprevăzutul faptelor istorice, decât de neprevăzutul din lăuntrul sistemului mecanic al faptelor materiale!

În adevăr, ce mare schimbare de la un secol la altul! Kant, și cu toți gânditorii Europei de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, cad în extaz înaintea armoniei mișcărilor astronomice, pe care ei o dau ca model pentru prevederea omului de știință, pe când gânditorii Europei de astăzi tremură dinaintea neprevăzutului, care se poate ivi după o zi pe alta în viața popoarelor. Kant se credea în drept să admire structura nepieritoare a imperativelor moralei practice; astăzi însă, care filosof mai poate să recunoască moralei aceeași structură? Un grăunte de nebunie mai mult sau mai puțin în creierul unuia dintre principalii conducători ai politicii europene, și viața a milioane de cetățeni pașnici este pusă în pericol. Unde își are locul său, pe linia transcendentalismului kantian, acest grăunte de nebunie? Unde este prevederea astronomică pe care timpul, ca intuiție apriorică, ar trebui să o garanteze în lumea istorică, ca și în lumea mecanică materială?

Teoria kantiană este, prin urmare, depășită, atât de rezultatele câștigate prin noile cercetări științifice, cât și de experiența noastră zilnică. Timpul aprioric, în care o conștiință în genere, transcendentală, ordonează experiența, este timpul restrâns la succesiunea cauzală mecanică, este timpul măsurătoarei matematice. În afară de el, este o formă a timpului cu mult mai bogată în însușiri, fiindcă este cu mult mai strâns legat de conștiința concretă, vie și reală, a omenirii, este forma timpului vital, psihologic și istoric. Această formă, cu numele său vechi, se cheamă destin.

4. Pentru definirea destinului lipsesc teoriile filosofice. Despre destin s-a vorbit mult în antichitate sau, mai bine zis, în destin s-a crezut mult în antichitate, și foarte puțin, aproape deloc, în vremile noi. Principalele cauze care l-au înlăturat din gândirea europeană, înțelegând pe aceea filosofică și științifică, căci în gândirea populară el a continuat neîntrerupt toată vremea, au fost două: lățirea ideii de providență adusă de creștinism și teoria determinismului mecanic. Ideea de providență o vom lăsa la o parte, întrucât ea nu constituie un obiect de discuție la nici un filosof științific contemporan. Trecem de-a dreptul la examinarea raportului dintre prevederea pe care o dă determinismul mecanic și prevederea care se poate întemeia pe destin. Sau mai precis, trecem de-a dreptul la întrebarea, dacă în ordinea determinismului mecanic, în care prevederea se face pe baza timpului abstract rațional, mai este loc pentru destin, în care prevederea se face nu pe baza timpului abstract rațional, ci pe baza realizării pe care o desfășoară substanța evoluției organice. Dacă destinul nu face obiect de discuție la filosofii contemporani, motivul principal este că aceștia socotesc substanța ca eliminată cu desăvârșire din concepția științifică a naturii. În natură, după ei, totul se poate prevedea ca mișcare mecanică din legile mișcării, iar nu din destinul substanței. Descartes, părintele filosofiei moderne, un determinist convins, nu avusese el chiar curajul să afirme că legile mecanice după care guvernează universul sunt așa de fixe și de prevăzute, încât însuși Dumnezeu, ultima substanță a lumii, dacă

ar fi să creeze a doua oară lumea, ar trebui să aplice aceste legi? În această atmosferă de optimism, prevederea, în ordinea mișcărilor mecanice, este marea promisiune a culturii. A ști este a prevedea; a prevedea este a putea. *„Savoir pour prévoir, à fin de pouvoir“* este lozinca filosofiei pozitiviste, care domină încă spiritualitatea secolului nostru.

În acest determinism, atotprevăzător, unde mai poate fi loc pentru un neprevăzut, care să se ordoneze prin destin? Schematismul timpului abstract, prins de mâna omenească în mecanismul cronometrului, îmbrățișează tot universul, de la mișcarea corpurilor cerești până la mișcarea atomilor!

Să examinăm totuși în mod amănunțit valoarea științifică a determinismului, tocmai în această formă a lui de atotprevăzător. În lupta de cucerire contra neprevăzutului, să fie el atât de victorios, pe cât îl arată filosofia contemporană prin numeroși reprezentanți ai ei? Să nu fi rămas ceva în umbră, din întinsul câmp al experienței, în care prevederea cauzală mecanică să nu se poată aplica?

Ce a fost lăsat în umbră, nu se poate mai bine invedera, decât examinând de probă o lege fundată pe determinism, una dintre cele mai puțin contestate; dacă se poate una dintre cele mai tipice. Dacă putem dovedi că și într-o asemenea lege sunt trecute cu vederea fapte care constituiesc neprevăzutul, atunci argumentarea pentru justificarea destinului este începută. Avem primul pas făcut. Să luăm, în acest scop, legea căderii corpurilor pe pământ, o lege cunoscută de toată lumea și care, descoperită de Galileo Galilei, încă de la începutul erei moderne, a deschis drum științei mecanice. Formularea acestei legi este următoarea: spațiul parcurs de corpul în cădere este egal cu timpul (cronometric) la pătrat, înmulțit cu jumătate gravitația ($s = 1/2\ g\ t^2$).

Această lege are pretenția să fie de o valabilitate universală. Elevul care a învățat-o în școală, are convingerea că în orice parte a universului s-ar petrece o cădere de corp, această cădere se face în condițiile acestei legi; adică un corp, ori unde s-ar afla, cade în direcția centrului său de gravitate, după formula de mai sus. Cu această convingere rămâne elevul toată viața. Și ca dânsul,

toată lumea. Are însă această lege o valabilitate universală? Să ascultăm, în această privință, aceeea ce ne spune unul dintre cei mai mari filosofi francezi contemporani, A.A. Cournot. Această lege nu este adevărată în mod universal; ea este adevărată numai pentru globul nostru pământesc, și numai întrucât viteza de rotație a acestuia nu se modifică. Căci ea cuprinde în formula ei și pe *g* (gravitația), a cărei valoare depinde nu numai de viteza globului, ci și de dispoziția sistemului solar[1]. Filosofii mecaniciști sunt indiferenți la dimensiunile și numărul corpurilor din univers, socotind probabil că acestea n-au nici o influența asupra legilor mecanice. Marele Laplace credea chiar că dimensiunile nu joacă rol, fiind relative. Fie universul imens de mare, sau fie el mic cât un atom, legile mecanice rămân aceleași. Noile descoperiri ale microfizicii au dovedit însă contrariul. Dimensiunile nu sunt indiferente, ci după o anumită scară a lor se păstrează valoarea legilor. Astfel stând lucrurile, vedem că nu putem atribui o valoare universală nici măcar acestei prime legi mecanice, fiindcă la baza ei se afla un fond de arbitrar: mărimea și numărul corpurilor pe care raționamentul nostru le ia ca date, fără să le poată explica. Sistemul nostru solar are constituția și deci gravitația pe care o are. De ce? Aceasta n-o putem ști. Știm însă că ar fi putut să aibă și altă constituție, și că plecând de la această altă constituție, am fi putut ajunge la alt g în legea căderii corpurilor. Asemenea considerații, care au fost avute în vedere de Cournot, precum și de alți câțiva logicieni de aceeași înălțime filosofică[2], au trecut

[1] A. A. Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* (nouvelle éd. Hachette. Paris, 1922), pag. 205; (comp. și R, Lévèque, *L'élément historique dans la connaissance humaine d'après Cournot*, L'Université de Strasbourg. Fasc. 82, pag. 49).

[2] În logica lui Chr. Sigwart, *Logik*, (Zweiter Band, 5-te Auflage, 1924) precum și aceea a lui W. Wundt, *Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie* (I. Band. 1919) aceste considerațiuni sunt subînțelese în definirea noțiunii de condițiune (Bedingung), față de noțiunea de cauză (Ursache). Sigwart (*Logik*, II, 1924, pag. 550) recunoaște în mod lămurit că: „distribuția corpurilor cerești, care reprezintă energia potențială, trebuie considerată ca o dată, care nu se poate explica din legile cauzale ale științei experimentale. Tot așa și varietatea elementelor chimice“.

însă fără să zdruncine încrederea în valoarea determinismului. Cei mai mulți filosofi și oameni de știință le socotesc fără importanță, din momentul ce datele sistemului nostru solar sunt eterne; ele urmând să se schimbe numai după scurgerea multor milioane de secole. Din punct de vedere practic, ei au poate dreptate; din punct de vedere logic însă, arbitrariul din constituția sistemului nostru solar, adică din cosmogonia noastră, are o mare importanță. Ea trezește atenția noastră asupra consecințelor pe care le poate aduce arbitrariul din constituția altor sisteme, analoge celui solar. Sistemul solar formează o unitate, un cosmos; din punct de vedere logic, analog altor sisteme, tot așa de unitare, pe care le găsim pe pământ. Organismele viețuitoare, ce sunt ele altceva decât sisteme unitare, în genul marelui cosmos? Arbitrarul din constituția marelui cosmos nu prezintă importanță pentru prevederea științifică, întrucât acest arbitrar este dat odată pentru mii și milioane de secole; dar dacă același arbitrar este și în constituția microcosmosurilor organice de pe pământ, atunci lucrurile se schimbă. Evoluția acestor microcosmosuri de pe pământ se va resimți des de arbitrariul constituției lor de origine. În macrocosmos, schimbări de constituție pot fi la intervale de mii de secole, dar în microcosmosurile organice de pe pământ ele se produc la fiecare nouă generație. La fiecare 30 ani, în microcosmosul omenesc, ereditatea și mediul introduc schimbări în constituția originară a generației noi. Așa că poate să avem dreptate, dacă de viitorul sau de îmbătrânirea sistemului solar nu ne preocupăm deloc, deși absurd nu ar fi dacă ne-am preocupa, și sunt astronomi, cari și-au făcut chiar o specialitate din aceasta, dar de viitorul sau îmbătrânirea unei unități organice: specii animale, rase omenești, popor sau individ omenesc etc., de acestea nu numai că trebuie să ne preocupăm, dar trebuie să facem din ele chiar prima noastră preocupare.

Acum înțelegem aceea ce determinismul a lăsat în umbră din câmpul experienței. El a lăsat în umbră tocmai aceea ce este mai esențial în marea problemă a vieții: constituția substanțială, fondul nesfârșit de posibilități, de la care pleacă manifestările organis-

melor biologice și mai ales sufletești. A făcut abstracție de fondul originar al acestor organisme. A considerat că aceste organisme păstrează o constituție neschimbată, în cursul generațiilor lor, așa cum și sistemul solar își păstrează o constituție aproape uniformă, în cursul mișcărilor sale astronomice; a făcut din viață o simplă mișcare mecanică. A uitat, cu un cuvânt, că viața se întreține prin o veșnică reconstituire – prin o veșnică victorie contra morții – asimilând-o fenomenelor materiale, care se întrețin prin transformările unei energii, veșnic aceeași.

Aducând însă la lumină faptele lăsate în umbră de determinismul mecanic, ajungem la următoarea concluzie. Prevederea faptelor din natură o putem urmări pe două linii diferite: întâia, este linia timpului astronomic – a timpului elaborat de abstracția matematică, și într-o bună măsură a timpului kantian, formă *apriori* – și atunci avem prevederea cauzală, mecanică; a doua, este linia timpului vital, psihologic și istoric, adică linia destinului, care dă prevederi de la o unitate organică la alta, ca legi individuale; fiindcă aici prevederea decurge din posibilitățile fără număr ale substanțialității vieții; substanțialitate în veci constituită și reconstituită prin ritmul de generații.

PARTEA I: DESPRE TIMP

I

INTUIȚIA TIMPULUI

1. Amestecul teoriilor filosofice în explicarea timpului. Timpul, ca durată, după H. Bergson. 2. Fondul sufletesc originar în intuiția timpului, după psihologia contemporană. 3. Percepția și intuiția timpului.

1. S-ar părea, la prima vedere, că intuițiile simțurilor n-au nevoie de rolul inteligenței teoretice. Fiecare simț pare a-și impune, în mod nemijlocit, obiectul său intuit, fără să fie ajutat de o interpretare sau de o explicare teoretică. Un obiect colorat se prezintă totdeauna ca același obiect colorat; un sunet de metal, ca același sunet de metal etc., indiferent de elaborațiile teoretice pe care inteligența le scoate din experiența trecută. În realitate însă lucrurile se petrec altminteri. Intuiția fiecărui simț, prin propria sa repetare, dă ocazie inteligenței să intervină și să aducă schimbări. Obiectul văzut astăzi conține un plus peste aceea ce a fost, când a fost văzut ieri. Acest plus, minimal de la o zi la alta, ajunge după o îndelungată experiență să producă transformări radicale. La sfârșit se dovedește că omul care știe căuta cu mintea, vede cu ochii mai bine decât acela care nu știe căuta. Adeseori, nu numai că vede mai bine, dar găsește cu vederea lucruri pe care altul nu le găsește. Simțurile descoperă aceea ce inteligența caută.

Mai bine decât orișiunde, această lege se exemplifică la intuiția timpului. Timpul are o intuiție pe care omul nepregătit teoretic cu greu o poate descoperi, căci această intuiție, mai mult

chiar decât aceea de gust și de miros, este împletită cu cele mai variate stări sufletești. Este chiar discutabil dacă astăzi toți psihologii au aceeași părere, când este vorba de intuiția timpului. La mulți dintre ei o găsim înfășurată în atâtea teorii filosofice și metafizice că abia o putem recunoaște. Omul, nepregătit deloc teoreticește, stă încă mai rău. El este înclinat să ia drept intuiție de timp stările emoționale pe care le deșteaptă în sufletul lui amintirile din trecut sau dorințele de viitor. Copiii aproape că n-au înțelesul intuiției timpului; bătrânii vorbesc de timp foarte des, dar în înțelesuri deosebite; pentru unii este frate, pentru alții vrăjamș. Nu este intuiție care să varieze așa de mult în înțelesul ei, de la popor la popor, de la vârstă la vârstă și de la o cultură la altă cultură.

Pe terenul științific chiar, găsim de la început lipsa unui criteriu stabil în alegerea elementelor care aparțin intuiției de care ne ocupăm.

De aceea să ne fie permis un mic excurs istoric, înainte de a ajunge la cercetarea psihologică propriu-zisă.

Între elementele care aparțin intuiției timpului, găsim enumerate încă din primele epoci ale cercetărilor filosofice și științifice: mișcarea și schimbarea din natura externă. Pentru ca să fie timp, trebuie să fie ceva care să se miște și să se schimbe, măcar din locul ce-l ocupă. Imobilitatea exclude timpul. Aceste păreri le întâlnim de la primele începuturi ale filosofiei eline. Ele au făcut miezul discuției dintre diversele școli. În afară de școala eleaților, care tăgăduia existența rațională a mișcării și a schimbării, toate celelalte școli filosofice considerau relațiunea dintre timp și mișcare ca un postulat, adică de la sine înțeleasă. Eleații tăgăduiau existența rațională a mișcării și schimbării, dar nu aduceau o explicare pentru originea timpului, ci se mulțumeau să demonstreze că acceptarea relațiunii între mișcare și timp duce la absurd. Căci pretindeau ei și în special Zenon: mișcarea din care ar fi să ne explicăm timpul este constituită din pozițiile pe care le ia un corp care trece prin diferitele puncte ale unei linii

spațiale. Linia spațială însă este divizibilă la infinit. Între două puncte cât de apropiate se interpune seria unui infinit de multe alte puncte. Apoi și între punctele acestei serii, iar alte serii de puncte infinit de multe. Cum, în fiecare punct, poziția corpului este imobilă și cum corpul nu poate să treacă de la un punct la altul, fără ca mai înainte să treacă prin serii de alte puncte infinit de multe, de fapt el stă în imobilitate. Infinitatea punctelor prin care este să treacă îl constrânge la imobilitate absolută. Achile nu poate întrece o broască ce i-a luat cu o palmă înainte, fiindcă în timp ce Achile străbate câteva puncte imobile, broasca străbate și ea altele, iar punctele fiind infinit de multe tot mai rămân câteva în avantajul broaștei, care a apucat s-o ia înainte. Argumentele acestea ale eleaților au format, multe secole de-a rândul, un obiect de admirație pentru filosofi și ele au și fost imitate în diferite ocaziuni chiar până în vremea noastră. Ele au însă un mare cusur: postulează la baza lor o afirmație care ar trebui să fie întâi dovedită, anume afirmarea că existența mișcării este constituită din o infinitate de puncte imobile prin care trece un obiect care se mișcă. Infinitatea de puncte imobile este o ipoteză adăugată de filosof. Ea poate să fie adevărată, dar poate și să nu fie adevărată. Ceva mai mult. Ipoteza descompunerii mișcării în puncte infinit de multe poate să fie adevărată, fără ca prin aceasta să urmeze de la sine ca și intuiția internă a timpului să fie și ea formată dintr-o infinitate de puncte succesive. Argumentele eleaților încep dar cu o ipoteză și sfârșesc cu o altă ipoteză, ambele nedovedite. Prima se referă la natura fizică a mișcării, a doua la natura psihică a timpului. Prima era împrumutată din filosofia atomistă, a doua nici măcar atât. A doua era un produs al ignoranței, fiindcă în epoca eleaților știința psihologiei nu exista. Cu toate acestea, în epoca începuturilor filosofice și științifice nu găsim asupra intuiției timpului argumentări mai speciale decât pe acelea ale eleaților. Pentru restul filosofilor vechi problema timpului nu a existat. Eleații, cel puțin, au procurat posterității, într-un mod indirect, primele motive cari au fixat atenția asupra acestei probleme.

În epocile apropiate nouă găsirea elementelor care aparţin intuiţiei de timp este urmărită în direcţii cu totul opuse filosofiei vechi. Filosofia veche este înclinată să-şi construiască intuiţia timpului din mişcările fizice, când ea nu se mulţumea cu miturile transmise prin tradiţie. În epocile apropiate nouă, filosofii despart spiritul de materie şi timpul de simpla mişcare materială. Ei găsesc în timp, când o lege impusă universului de spiritul divin, când o formă apriori a conştiinţei omeneşti. Intuiţia timpului se dezbracă, apropiindu-se de noi, de caracterele materiale ale vechiului Demiurg, pentru a se îmbrăca în caracterele eterice ale dinamismului spiritual. La filosofii noi, chiar şi la materialişti, ea nu mai este pusă în legătură cu mişcarea brută, ci cu periodicitatea mişcării, cu ritmul vieţii. Intuiţia timpului se evaporează treptat în măsurători mecanice şi astronomice, până ce ajunge să se confunde cu ordinea ideală matematică. În acest stadiu ajunsă, Kant face din ea o formă apriori a experienţei.

Aceasta este situaţia până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Intuiţia timpului, la această dată, aproape că dispăruse dintre faptele sufleteşti de care avea datoria să se ocupe psihologul de specialitate; ea era mai curând obiect de logică şi de metafizică. Scrieri întregi dedicate ei nu cuprindeau o pagină măcar de observaţie şi de experienţă psihologică. Tot interesul era pentru rolul instrumental al timpului în teoriile de fizică şi de matematică.

Către 1889, în sfârşit, îşi face apariţia o direcţie nouă în cecetarea intuiţiei timpului. Ea este datorită, în bună parte, tot unui filosof, lui Henri Bergson. Scrierile acestuia, în special: *Essai sur les données immédiates de la conscience* şi *Matière et mémoire** (ambele apărute în numeroase ediţii în *Bibliotheque de Philosophie contemporaine*, F. Alcan, Paris), deschid un drum, nu atâta nou, cât un drum pe care psihologii de până aici nu avuseră curajul să înainteze. Observaţii şi experienţe asupra timpului erau făcute şi înainte de Bergson; este destul a cita în această privinţă pe acelea ale fiziologului Vierordt (în 1868) dar

[1] *Eseu despre datele imediate ale conştiinţei; Materie şi memorie.*

erau făcute în mod sporadic, fără folos pentru ştiinţa psihologiei. Pentru a da acestor observaţii şi experienţe o bază de continuitate, trebuia o bună ipoteză de lucru, care însă lipsea până la Bergson. Bergson a fost acela care a dat-o. Şi a fost simplă, ca toate descoperirile geniale. Timpul real psihologic consistă, după el, în simţirea duratei trăite. Simţirea duratei, de care se ocupă ştiinţa sufletului, n-are cu timpul fizic altă înrudire decât aceea care există între un fapt real şi noţiunea sa. Noţiunea este abstractă şi poate să ajute la izolarea şi la clarificarea timpului psihologic, dar atât; să-l înlocuiască, – niciodată.

Aceasta era tocmai greşeala care se făcea până la Bergson, în mod obişnuit. Timpul trăit se confundă cu timpul abstract. Psihologul lucra sub direcţiunea unor interese străine de ştiinţa sa proprie.

Bineînţeles, ideal pentru o ştiinţă nu este ca ea să se îngrădească, în hotarele sale, în mod vrăjmăşesc faţă de celelalte ştiinţe. Între toate ştiinţele există o comunitate de origine şi de scop. Dar această comunitate este rodnică numai dacă ştiinţa îşi respectă legile sale organice. Între aceste legi, prima este: autonomia. Numai împrumuturile care vin de la o ştiinţă, dezvoltată autonom, pot fi de folos altor ştiinţe. În cazul nostru, numai aceea ce a descoperit un cecetător autonom în ale psihologiei poate spori avutul altor ştiinţe. În materie de cunoştinţă asupra timpului, nimic nu poate servi mai bine ştiinţelor fizico-matematice şi mai ales filosofice, decât o pătrunzătoare înţelegere a timpului psihologic.

Pentru cercetările psihologiei asupra timpului, ipoteza lui Bergson asigură punctul de plecare. Timpul psihologic stă în simţirea duratei. Mai departe însă cecetările trebuie să-şi găsească sprijin şi direcţie în ipotezele şi teoriile psihologilor de specialitate.

Examinând de aproape pe acestea din urmă, vom încerca, în paginile de mai jos, să ne apropiem de o mai bună înţelegere a timpului, în acord cu toate cerinţele unei psihologii ştiinţifice.

2. Prima dificultate pe care va trebui să o învingem, înainte de a încerca o asemenea înțelegere, este aceea care rezultă din nehotărârea, pe care o găsim până și la cei mai recenți psihologi, atunci când este vorba de clasificarea intuiției timpului printre faptele sufletești. Este intuiția timpului un fapt de percepție actuală sau este un fapt de memorie? Adică, este intuiția timpului înfățișarea obiectivă a unui conținut, pe care îl percepem actual cu simțurile, drept ceva original, cum sunt toate intuițiile obiectelor din experiență, – sau este intuiția timpului numai organizarea stărilor de memorie într-o anumită ordine de succesiune? Fundată pe percepție, intuiția timpului are negreșit nevoie și de memorie; orișice percepție actuală nu devine intuiție decât prin atenție și prin asocierea ei cu memoria; percepția actuală a unui arbore devine intuiția unui anumit arbore prin structura pe care i-o dă atenția și apoi prin asocierea ei cu reprezentările arborilor păstrate de memorie; intuiția are nevoie de memorie, dar nu se confundă cu memoria. Dacă intuiția timpului este produsul unei perceperi, atunci ea cuprinde în ea ceva legat de prezent, original, în afară de memorie, așa cum orișice intuiție concretă, întrucât stă înaintea simțurilor, cuprinde o actualitate originală peste asocierile furnizate de memorie; dacă, dimpotrivă, intuiția timpului este datorită unei organizări a memoriei, atunci ea este cu totul altceva: atunci ea nu cuprinde în sine nimic original, legat de prezent, ci este o simplă denumire pentru o ordine a faptelor sufletești memorate. În care din aceste două clase intră intuiția timpului?

Să vedem părerile celor mai autorizați psihologi.

Pentru Th. Ribot, ca autor al scrierii *Les maladies de la mémoire**, pare a nu fi îndoială că intuiția timpului – sau timpul, pur și simplu, fiindcă el nici nu întrebuințează termenul de intuiție – intră în întregime în organizarea memoriei. Este drept că, principial, Ribot face o rezervă: „nu voi cerceta dacă memoria face posibilă ideea de timp, sau dacă ideea de timp face memoria

[1] *Bolile memoriei.*

posibilă; nici dacă timpul este o formă *apriori* a spiritului; nici dacă el este explicabil prin o geneză empirică" (*Les maladies de la mémoire*, Cap. I); această rezervă nu-l împiedecă însă să identifice întru totul timpul cu funcțiunea de localizare a memoriei. Memoria este pentru dânsul o viziune în timp. Această viziune este explicată pe larg prin asociațiune. Există stări de conștiință primare, împrejurul cărora, zice Ribot, gravitează stări de conștiință secundare. Din gruparea acestor stări secundare rezultă localizarea în spațiu și în timp. În percepția vizuală, bunăoară, din gruparea stărilor secundare (datorite sensibilității musculare a ochiului) împrejurul stării primare (care este suprafața colorată), se dobândește extensiunea în spațiu; iar în memorie, pe de altă parte, din gruparea stărilor secundare, care consistă în raporturi de judecată, în jurul stărilor primare, se ajunge la o viziune în timp, adică la recunoașterea într-o ordine de succesiune a stărilor pe care memoria este capabilă să le păstreze și să le reproducă. Această grupare care duce la localizare în timp este explicată de Ribot, pe larg prin mijlocirea așa numitelor „points de repère", fără ca el să facă vreo aluziune la rolul pe care l-ar putea avea, în acest mecanism al grupării, percepția actuală a timpului. Timpul este conceput ca un produs al unei anumite asociațiuni între faptele sau stările memoriei. Originalitatea intuitivă a timpului, așa cum o simțim în momentele de așteptare, de atenție și de încordare, nu apare câtuși de puțin în explicarea dată de Ribot. La Ribot, timpul nu este o durată trăită, ci este reprezentarea unei ordine de succesiune în datele memoriei.

Evident, Th. Ribot, în ceea ce privește explicarea timpului psihologic, este cu mult înapoiat față de Bergson. Teoria lui este în mare parte susținută pe erorile vechii psihologii intelectualiste. De altminteri, scrierea lui Ribot, *Les maladies de la mémoire*, din care am reprodus teoria de mai sus, a apărut cu câțiva ani înaintea scrierii lui Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience**, în care se găsește noua concepție revoluționară despre natura timpului. Ribot și-a expus teoria în 1881, pe când Bergson în 1889.

* *Bolile memoriei.*

În celelalte scrieri ale sale, după 1881, Ribot a modificat aproape în mod radical teoria dată în *Maladies de la mémoire*.

În psihologia nouă, intuiția timpului se așează din ce în ce mai hotărât la un loc cu toate intuițiile provenite din funcțiunea de percepție a simțurilor. La baza ei sunt puse când senzațiile musculare (Münsterberg), când senzațiile pe care le dă așteptarea, încordarea, atenția (Schumann și în scrierile ulterioare, Ribot), când senzațiile interne și ritmul funcțiunilor organice etc.; acordul în această privință nu este încă stabilit, în tot cazul însă psihologia nouă tinde spre o teorie care explică structura intuiției timpului prin procesul obișnuit oricărei intuiții sensibile. Cum oricare intuiție sensibilă este constituită din senzații actuale, întregite cu reprezentări păstrate în memorie și structurate prin atenție, tot astfel și la intuiția de timp. Senzațiile actuale, care provoacă aici întregirea cu reprezentări și structura atenției, sunt senzațiile care se produc în așteptarea săvârșirii unui fapt și care în lumina conștiinței sunt înfățișate ca durată. Adică, percepera unui fapt a cărui săvârșire este așteptată, pe lângă senzațiile de culoare, de sunet, de temperatură, de miros etc., și deosebit de senzațiile de mișcare este însoțit de senzații de durată. În aceste senzații de durată se amestecă reacțiuni organice variate ce au loc și cu ocazia altor percepții, cum bunăoară, cu ocazia perceperii de mișcare, de încordare, de așteptare atentivă etc., fără însă ca acest amestec să turbure perceperea duratei, ca fapt sufletesc original. Durata se percepe ca un ce sufletesc, deosebit, cu toate că la baza ei sunt elemente care iau parte și la constituirea altor percepții. Percepția echilibrului corporal se găsește într-un caz identic. Conștiința poziției de echilibru a corpului își are originea în senzațiile cele mai variate: de tact, de mișcare, de apăsare, de kinestezie și chiar de vedere; și totuși perceperea poziției de echilibru este unitară și de sine stătătoare. Percepția nu se confundă cu suma senzațiilor. Intuiția la care ajunge percepția, cu atât mai puțin. În compunerea percepțiilor, senzațiile joacă rolul pe care îl joacă literele alfabetului în compunerea înțelesului unei fraze. Luate în mod izolat, ele nu dau nimic din originalitatea percepției. Numai

structura lor – și structura este cu totul altceva decât suma – duce la această originalitate.

La baza intuiției de timp stă durata, ca fapt sufletesc actual perceput de conștiință. Intuiția de timp este ceva mai mult decât perceperea duratei actuale. Ea este durata întregită cu reprezentări și structurată prin atenție. Ea este obiectivarea duratei în ordinea lumii fenomenale. Pe baza ei se ridică abstracțiunea care duce la măsura de timp și cu măsura de timp la concepția timpului astronomic din legile științelor exacte.

În psihologia nouă s-a ajuns, așadar, la dezvăluirea fondului sufletesc originar al intuiției de timp, dându-se la o parte construcțiile teoretice și apriorice cu care filosofii până aici încercaseră să vină în ajutorul psihologilor. În rândul acestora astăzi, în mod unanim aproape, se consideră timpul psihologic ca fapt de percepție sensibilă. Ca orișice percepție, apoi, timpul este supus experimentului. Se măsoară aprecierile conștiinței în compararea diferitelor durate; se examinează condițiile în care durata apare mai mare sau mai mică; se încearcă a se stabili pragul conștiinței de durată și condițiile optime în care mărimea duratei este apreciată just; se experimentează asupra reprezentărilor de durată pentru a se fixa diferitele tipuri de memorie în ceea ce privește timpul; în sfârșit, timpul este considerat ca un obiect de experiență psihologică, întocmai ca și celelalte fapte sufletești, fără a i se mai ține în seamă situația oarecum privilegiată pe care i-o acordaseră până aici teoriile filosofice. Prin aceasta nu vrem să zicem că teoriile filosofice au împiedecat pe psihologi din drumul pe care trebuiau ei să-l ia demult în studiul intuiției timpului. Suntem convinși, dimpotrivă, că teoriile filosofice au fost de un mare ajutor. Mulțumită unui filosof chiar, lui Bergson, studiul intuiției timpului este acum pe drumul cel bun. Filosofia și-a îndeplinit însă rolul. Este rândul psihologiei ca, pe baza metodelor sale speciale, să ducă studiul mai departe.

3. Obligația pe care o are psihologia de împlinit pe viitor, după ce a stabilit fondul psihologic din intuiția timpului, este să

precizeze diferențierea acestui fond psihologic de fondul celorlalte intuiții sensibile. Durata este o denumire care nu este încă destul de bine definită pentru a întemeia pe ea intuiția timpului. Durata se simte. Durata se trăiește. Durata produce emoții, uneori foarte intense. Durata este o percepție conștientă, dar este și un fapt pe care îl constatăm în inconștient. Sunt oameni cari se deșteaptă din somn, prin deprindere, la oră fixă, fără nici o dificultate. Inconștientul respectă la ei oarecum durata calculată.

Prima chestiune care trebuie bine lămurită și asupra căreia am anticipat puțin în paginile de mai sus, este aceea privitoare la natura duratei. Durata este ea formată, ca o reprezentare mai mult sau mai puțin abstractă, din asociația datelor memoriei, sau este ea un produs viu al actualității sufletești? Credem că soluționarea acestei chestiuni o avem gata de pe acum. Teoria formării timpului din asociația datelor memoriei este definitiv înlăturată prin rezultatele cercetărilor psihologice mai noi. Dacă n-ar fi între acestea decât următorul și încă ar fi hotărâtor. Este o observație verificată de toată lumea, că în timpul somnului, în vise, lucrurile vechi și lucrurile noi, persoanele de mult decedate și persoanele cu care ne găsim în raporturi zilnice păstrează același caracter de prezent. Niciodată în vis nu este cineva surprins de apariția unui mort; niciodată nu se stabilește o cât de slabă ordine cronologică între scenele care se desfășoară. Visul se desfășoară într-un etern prezent. Când intervine câteodată conștiința duratei, atunci aceasta este totdeauna o conștiință de durată reprezentare, adică un fapt de memorie. Durata se simte numai în viața trează, când organismul este pus în atitudine de așteptare, de încordare, de anticipare față de mediul extern. Durata este, cu un cuvânt, conștiința reacțiunilor biologice prin care organismul își mijlocește adaptarea. Ea este dar o percepție vie, iar nu o ordine abstractă de succesiune, construită din memorie.

După această primă chestiune, urmează o a doua, tot așa de importantă și cu mult mai spinoasă. Chestiunea genezei intuiției de timp din simțirea duratei. Ce adaugă intuiția de timp peste

durată? Este timpul și durata una și aceeași din punct de vedere psihologic? Din observații și cercetări experimentale se știe că percepția se deosebește de intuiție prin caracterul ei mai puțin obiectiv. În percepție, elementele senzaționale sunt mai crude, mai legate de simțuri. În intuiție, dimpotrivă, predomină structura, forma. Percepția prezintă materialul pe care intuiția îl desăvârșește.

Această diferență dintre percepție și intuiție, pentru unii psihologi, este așa de mică, încât ea nici nu este ținută în seamă. Totuși ea are importanță în anumite cazuri; anume: în acelea în care intuiția nu desăvârșește percepția ci o lasă pe aceasta fără transformare. Acestea sunt cazurile în care sunt percepute senzațiile organice interne, precum și într-o oarecare măsură senzațiile de miros, de gust, de echilibru, de amețeală etc., așadar cazurile în care inteligența nu este mult interesată, dar care din punct de vedere psihologic nu pot să fie trecute cu vederea. În cazurile acestea intuiția aproape lipsește. Un om care are foame, nu-și înfățișează foamea în intuiție, ci o percepe în el, poate chiar foarte intens. Tot așa un om care simte o amețeală sau un miros, un gust etc., percepția la el poate să existe fără a fi însoțită de o intuiție. La perceperea poziției de echilibru, în special, cazul este tipic. Un om se simte în echilibru, independent de orice intuiție a echilibrului; ceva mai mult: intuiția când se amestecă, în loc de a desăvârși percepția de echilibru, o turbură și o nimicește.

În rezumat: intuiția nu este în mod necesar actul final al percepției, ci ea uneori poate să lipsească. Sunt simțiri percepute, câteodată vag, câteodată foarte precis, fără ca ele totuși să fie intuite.

Este drept că, în mediul omului cult lipsa intuiției din procesul percepției este uneori evitată prin mijloacele pe care știința le pune la dispoziție. Sunt instrumente de măsurătoare prin care se pot interpreta datele multor simțiri. Așa senzațiile de temperatură se pot citi intuitiv pe gradele termometrului; senzațiile de miros, pe gradele olfactometrului; senzațiile de apăsare, pe gradele dinamometrului etc.; dar aceste cazuri de intuițiuni combinate

artificial nu înșeală pe nimeni. Gradele termometrului sunt departe de a da intuitiv simțirea căldurii, ele o măsoară numai, ceea ce este cu totul altceva. Intuiția psihologică nu se poate produce în mod artificial.

Să venim acum la geneza intuiției de timp.

Diferența dintre percepție și intuiție ne introduce de-a dreptul în miezul chestiunii.

În intuiția timpului se cuprind elemente care nu se găsesc în perceperea duratei. În această privință există de mult printre psihologi părerea că intuiția timpului se aseamănă cu aceea a spațiului. Timpul intuit adaugă, în primul rând, peste simțirea duratei, ordinea de succesiune, de la prezent spre trecut și de la prezent spre viitor. Această ordine, deși adaugă un plus peste durată, nu iese totuși din sfera psihologică a conștiinței individuale. Ea este fără realitate fizică. Este, ca și simțirea de echilibru, pur subiectivă, construită pe prezent. Prezentul este o simplă centrare sau un punct de referință.

Cu totul de altă natură este ordinea succesiunii uniforme și într-o singură direcție, pe care o adaugă, în al doilea rând, intuiția timpului. Aceasta depășește sfera psihologică. Din ea răsare posibilitatea măsurii, adică a fragmentării duratei în unități de timp. Îmbogățită cu această nouă ordine, intuiția timpului dobândește o valoare obiectivă și se pune alături de intuiția spațiului, în ceea ce privește foloasele pe care ea le poate aduce sistematizării cunoștințelor științifice.

Acestor adăugiri treptate în formarea intuiției de timp, le corespunde participarea unor grupe de funcțiuni sufletești deosebite. Pentru perceperea duratei sunt îndejuns simțirile organice interne. Durata se trăiește, cum se trăiește oboseala, durerea și foamea, ea este un reflex al vieții organice. Ridicată la perceperea trecutului și a viitorului, ca succesiune, durata ia caracterul unei ordine obiective. La simțirile organice interne se unesc acum încordarea atenției și adaptarea la muncă. Munca impune ordine în mișcări. Această primă ordine este așezată pe blocuri mari sufletești: pe trecut, prezent, viitor. Suntem pe prima

treaptă a intuiției la care multe animale nu sunt încă ajunse, căci după observațiile specialiștilor în psihologia animală numai omul și, într-o măsură mărginită, maimuțele au simțirea viitorului. Celelalte animale nu au decât simțirea prezentului și în mică măsură a trecutului[1]. Pe această primă treaptă timpul este pentru om, când dușman, când prieten. El este o putere care roade și distruge. Dintele timpului. Saturn care își mănâncă copiii. Rareori el este blând și de ajutor. Acela care începe ceva, trebuie să se ia bine cu timpul. Nu este orișice zi bună pentru muncă. Sunt zile faste și zile nefaste. Începutul săptămânii este singurul început prielnic de muncă. La sfârșitul săptămânii este ridicol să începi ceva. Pe această treaptă trăiește încă o mare parte din omenire.

În sfârșit, peste această treaptă de intuiție și numai la oamenii pregătiți printr-o îndelungată cultură se ridică intuiția rațională a timpului care se ilustrează prin instrumentele de cronometrie din lumea fizică. Această intuiție se impune conștiinței omenești pe măsură ce viața socială se intensifică. Un om cult din Europa contemporană aproape că vede timpul ca o succesiune de mișcări pendulare uniforme, atât de mult l-a obișnuit experiența cu măsurătoarea timpului.

[1] Fischel, W., *Affekt, Gedächtniss und Leistung der Wirbeltiere* (Z. Tierpsychol, 2. 1938).

II

NOILE CERCETĂRI ASUPRA TIMPULUI

1. Greutățile care împiedică soluționarea problemei. 2. Timpul, ca fapt sufletesc primitiv și ca fapt produs prin evoluția vieții sufletești. 3. Argumentarea lui Pierre Janet pentru înțelegerea timpului ca produs al evoluției. 4. Structura timpului în conștiința omului cult de astăzi. Primele tradiții ale culturii europene. 5. Ordinea ireversibilă și cauzală a timpului la baza activității economice a europeanului de astăzi. 6. Conștiința timpului oglindește idealul culturii fiecărei epoci. 7. Noile cercetări asupra timpului psihologic, fiziologic și biologic. 8. Timpul istoric și omul de vocație.

1. Asupra problemei timpului s-au publicat în anii din urmă numeroase studii: de către psihologi, de către matematicieni și fizicieni și mai ales de către filosofi[1]. Cu tot numărul acestor publicații, nu se poate susține totuși că problema timpului s-a

---

[1] Volumul V. din *Recherches philosophiques* (1935–1936, Boivin, Paris), consacră problemei timpului 400 pagini din cele 540 pe care le cuprinde. Revista internațională *Scientia* (Milano) publică foarte des, asupra aceleiași probleme, studii din partea matematicienilor și fizicienilor. Nu este, de altfel, publicație însemnată, în domeniul psihologiei și filosofiei, care să fie indiferentă la cercetările întreprinse asupra timpului. În Germania, în urma scrierii lui M. Heidegger, *Sein und Zeit,* timpul constituie aproape problema centrală a filosofiei. Bibliografie aproape completă până la 1934, în Werner Gent. *Das Problem der Zeit, eine historische und systematische Untersuchung.* (Frankfurt. Verlag Gerhard Schulte-Bulmke). Scrieri, mai mult de popularizare: G. Bachelard, *La dialectique de la durée,* Paris, 1936; M. Souriau, *Le temps,* Paris, 1937. Cu vederi originale: Lecomte du Noüy, *Le Temps et la vie,* Paris, 1936.

apropiat de o soluționare definitivă. Dimpotrivă; cu cât a fost mai mult studiat, cu atât s-a constatat că problema timpului este mai grea de cum s-a crezut la început. Un om meticulos în afirmații științifice, dacă ar fi astăzi să dea un răspuns lămurit și bine documentat, la întrebarea, în ce consistă timpul, aproape că nu s-ar depărta pra mult de răspunsul pe care l-a dat, cu vreo 1500 ani în urmă, Sfântul Augustin, care a zis: *Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio*[1].

De unde vine greutatea de care se izbește soluționarea problemei? Căci, vorba Sfântului Augustin, din experiența noastră sufletească credem că știm ce este timpul. Amintirile noastre toate sunt dispuse în timp, ele constituiesc trecutul nostru; impresiunile

---

[1] Sfântul Augustin, *Confesiunile.* Cartea XI, Capitolul XIV. Aci găsim următorul pasaj din care am reprodus cuvintele de mai sus: „Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio: fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeterir, non esset prateritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus. Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum jam non est et futurum nondum est? Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret non gam esset tempus, sed aeternitas. Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit, ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?“*

* Textul a fost corectat prin confruntare cu: Saint Augustin, *Les Confessions,* tome deuxieme, Paris, Edition Garnièr Frèves, 1960, pag. 194: Ce este deci timpul? Dacă nimeni nu mă întreabă o știu, iar dacă aș vrea să explic cuiva care mă întreabă, nu știu. Totuși cu încredere afirm că știu că dacă nu ar trece nimic nu ar exista timp trecut și dacă nu ar veni ceva nu ar fi timp viitor și dacă nu ar exista nimic nu ar fi timp prezent.

Așadar, acele două timpuri, trecutul și viitorul, cum sunt când trecutul nu există încă și viitorul nu există încă? Prezentul însă, dacă ar fi mereu prezent și nu ar trece în trecut nu ar mai fi timp ci eternitate. Dacă, deci, prezentul, ca să fie timp, se face ca să treacă în trecut, cum zicem noi atunci că există un lucru pentru care să existe cauza aceea care-l face să existe, iar despre timp spunem că nu există cu adevărat decât fiindcă tinde să nu fie? (Fericitul Augustin, *Scrieri alese,* traducere și indici, Nicolae Barbu, Introducere și note Ioan Rămureanu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1985, pag. 250.)

actuale, în care trăim, sunt iarăşi în timp, ele constituiesc prezentul; de asemenea şi lucrurile pe care le aşteptăm să vină, vin tot în timp, pentru a constitui viitorul. Trecutul, prezentul, viitorul formează oarecum albia zilnică în care se scaldă viaţa noastră sufletească. Pe baza lor organizăm obligaţiile noastre sociale. De ce atunci atâta greutate? Cel puţin ştiinţa psihologiei ar trebui să posedă o documentare bogată şi sigură pentru o înţelegere ştiinţifică a timpului. Psihologia contemporană însă, este silită să se ajute, pentru a se apropia de o asemenea înţelegere, cu teorii împrumutate de la filosofi; în special de la H. Bergson. Bergson a învăţat pe psihologi să despartă între timp, ca fapt sufletesc şi ordinea numerică, sau direcţiunea lineară în spaţiu, care sunt simple generalizări scoase din măsurarea mişcărilor ritmice. Prin teoria lui Bergson, după care timpul este simţirea duratei concrete, adică trăite, iar nu o linie abstractă proiectată în spaţiu, studiul psihologic al timpului s-a aşezat pe o bază pe care se poate, de aici înainte, diferenţia timpul psihologic de timpul fizic sau sideral. Aceea ce făceau psihologii până acum, era o simplă dublare fără folos a muncii de măsurătoare a timpului, aşa-zis fizic, pe care cu destulă preciziune o fac, şi au făcut-o din vechime, astronomii, fizicienii şi toţi practicienii ştiinţelor tehnice. Aceea ce psihologii vor trebui să facă pe socoteala lor pe viitor, este studiul timpului din punct de vedere strict psihologic, în afară de orice preocupare străină psihologiei. Ştim bine că această invitare este greu de urmat. Piedici mari stau în calea ei. În primul rând este greu de urmat fiindcă timpul, ca orice fapt sufletesc, care se întâlneşte des în experienţa vieţii, este prins foarte cu anevoie în noţiuni precise ştiinţifice. Cine poate, bunăoară, să definească în mod mulţumitor faptul conştiinţei, care este aproape nelipsit din experienţa vieţii? Timpul, intrând oarecum în albia vieţii sufleteşti, scapă din cleştele definiţiei. El este uşor de prins sub formă de direcţie lineară sau de ordine numerică şi aşa îl şi prind raţionamentele fizico-matematice; dar sub acestă formă el nu mai este fapt trăit, ci este fapt convenţional, abstract. În al doilea rând, invitaţia este greu de urmat şi pentru o altă

consideraţie, care multora va părea paradoxală, anume consideraţia că psihologia de foarte scurtă vreme a izbutit să se elibereze, în studiul faptelor sufleteşti, de preocupări străine naturii ei. În secolul trecut, deodată cu metodele experimentale împrumutate din fiziologie şi fizică, ea a împrumutat şi idealul acestor două ştiinţe. Şi-a propus să descopere prin experienţă identicul din faptele sufleteşti. Suprema ei ambiţie era să găsească legile cauzale şi elementare ale sufletului omenesc. Tot ce era diferenţă individuală, caracter de tip sau de rasă, şi din care se ţese aceea ce numim destin, pentru psihologia secolului trecut erau anomalii, dacă nu chiar erori de experiment. Spre exemplu, în studiul timpului: postulatul de la care se pleca era că aprecierea subiectivă a duratei trăite trebuie să corespundă la măsura timpului fizic, adică durata trăită în interval de zece secunde, trebuie să fie apreciată ca mai lungă decât aceea trăită în nouă secunde şi mai scurtă decât aceea de unsprezece secunde. Dacă totuşi experienţa dovedea că apreciera nu corespunde la măsura timpului fizic, ci este la unii oameni mai mare sau mai mică, după structurile lor sufleteşti, atunci psihologia secolului trecut în loc de a stărui asupra diferenţelor constatate, pentru a ajunge la cunoaşterea individualităţii oamenilor şi asupra destinului lor, se grăbea dimpotrivă a trece toate aceste diferenţe la rubrica iluziunilor de timp, mulţumindu-se cu stabilirea intervalelor de timp fizic, la care aprecierile subiective corespund aproximativ mai exact. Realitatea pentru ea era identicul din suflet, iar tot ce nu era identic era iluzie sau greşeală.

Psihologia secolului nostru este, din fericire, îndreptată într-o direcţie opusă. Ea utilizează metodele experimentale pe care le utilizează fiziologia şi fizica, dar fără să renunţe la autonomia sa de ştiinţă a sufletului. Pentru ea realitatea sufletească consistă tocmai în diferenţele dintre indivizii oameni, singurele manifestări trăite, iar nu în presupusul identic dintre indivizi, care este o simplă abstracţie a minţii.

Dar această direcţie nouă în psihologie este abia la începutul ei. În momentul de faţă ea este urmată de foarte puţini. În

manualele de școală aproape că ea nu se arată[1]. Tradiția secolului trecut stăpânește încă în mare parte școala și publicul. De aceea nu este deloc de mirare că problema timpului este lipsită de o soluțiune mulțumitoare.

Poate chiar pentru multă vreme. Problema timpului este negreșit o problemă de psihologie, fiindcă timpul este, înainte de orice, un fapt sufletesc. Aceasta însă nu înseamnează că rezolvarea problemei timpului trebuie să se facă în cadrul datelor și metodelor psihologiei numai. Timpul este un fapt sufletesc, dar în același timp el formează obiectul multor altor științe, în afară de psihologie; ceva mai mult: el este strâns legat, prin teoriile și credințele pe care mintea omului le are asupra lui, de însăși evoluția culturii. El este și destin. Nu există o explicare sau o definiție psihologică a timpului, în care să nu se amestece explicări și definiții provenite din domeniile altor științe.

2. Intrând în examinarea problemei timpului, prima întrebare pe care trebuie să ne-o punem, sub sugestiile psihologiei de astăzi, este aceea despre natura pe care o are timpul în clasificarea faptelor sufletești. De la filosofia lui Bergson încoace, nu se mai face eroarea de a se confunda timpul, fapt sufletesc, cu măsurătoarea lui materială. Totuși întrebarea își are rostul din alt punct de vedere și anume: admițând că timpul este fapt sufletesc, este el o reacțiune primitivă a sufletului, așa cum sunt reacțiunile senzoriale, reacțiuni care corespund la anumite energii specifice ale sistemului nervos, sau este el produsul ulterior al unor reacțiuni secundare; produs dobândit treptat pe măsura cerințelor vieții de relațiune a omului? Este întrebarea pe care sub o formă strict psihologică am pus-o și mai înainte. Mai înainte ne-am întrebat dacă timpul este o percepție, sau este o elaborare a memoriei; acum ne întrebăm, dacă în percepția lui avem o dată originară de conștiință, sau avem un produs al evoluției datelor senzoriale.

---

[1] Manualul lui Theodor Elsenhans, *Lehrbuch der Psychologie*, ediție îngrijită de Fritz Giese, cel mai nou apărut, împărtășește cu tot curajul noua direcție. (Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen)

Care este natura timpului? Este el originar, deodată cu conștiința, sau este el dobândit în urmă prin evoluția vieții de relațiune a omului? Amândouă părerile au fost susținute.

Cea dintâi a predominat până de curând. Filosofii au avut pentru ea o vădită preferință, fiindcă ea se putea ușor susține pe cale de raționament deductiv. Aceea ce nu este dat de la început, de la Dumnezeu, în sufletul omului, nu poate să vină de altundeva. Timpul presupune în sufletul omului un punct fix și identic cu sine însuși, un eu care apreciază între trecut, prezent și viitor, și acest punct fix, identic cu sine însuși, eul, de o așa de mare importanță, cum poate el să aibă o altă origine decât deodată cu originea conștiinței omenești? Filosofii teologi duceau și mai departe acestă deducție. Ei adăugau că în acest punct fix, identic cu sine însuși, în eu, stă o părticică din divinitate, deci o mărturie a nemuririi sufletului.

Lăsând la o parte pe filosofi, psihologii de specialitate chiar, sau mai bine zis, filosofii cari au dat o atenție specială chestiunilor de psihologie, căci psihologi de specialitate, propriu vorbind, nu avem decât începând cu secolul nostru, în număr covârșitor au fost de partea aceleiași păreri. Timpul, pentru toți aceștia, este o reacțiune senzorială primitivă, cu care sufletul răspunde unor anumite impresiuni, fie din afară, fie dinăuntrul corpului. Bineînțeles, asupra naturii impresiunilor părerile diferă. Unii considerau timpul ca fiind provocat de ritmul mișcărilor externe din natură; alții, ca fiind provocat de ritmul mișcărilor dinăuntrul corpului, cum sunt, bunăoară: bătăile inimii, pulsul, respirația, procesele de asimilație și dezasimilație, încordarea și extrensiunea musculară în momentele de atenție, de așteptare etc. Când nu sunt mișcările ritmice, atunci sunt creșterile și descreșterile care se produc între stările sufletești; bunăoară procesul care urmează după o percepție actuală vie: la început o imagine vie, apoi una palidă, apoi imaginea care se pierde în memorie. Din această treptată descreștere ar ieși trecutul. Creșterea ar da viitorul[1].

---

[1] Comp. Delacroix, în *Nouveau Traité de Psychologie*, par G. Dumas. Tome IV, pag. 315 și urm., Paris, 1936.

Unitatea de păreri se menține numai în ceea ce privește primitivitatea pe care ar avea-o timpul între datele conștiinței. În marea lor majoritate, psihologii de azi ca și de ieri cred în această primitivitate, deși secolul lor este așa de bogat în teorii evoluționiste, care se pretind de o generalitate universală. Înșiși psihologii, cari admit că la formarea timpului participă diferite date senzoriale, nu gândesc câtuși de puțin să eșaloneze această participare pe diferite trepte sau pe tipuri de viață sufletească. Frica de a cădea în absurd, îi oprește și pe ei astăzi, așa cum i-a oprit și pe filosofii din trecut. Cum să se împartă conștiința timpului pe trepte și pe tipuri, când unitatea deplină a acestei conștiințe este tocmai necesară pentru a înțelege orice gradațiune în timp! Nu este oare chestiune de bun-simț, își zicea și Dimitrie Cantemir, care a scris o carte latinească de Metafizică[1], de a pune existența timpului etern înaintea schimbărilor care se pot petrece în el, căci cum ai ști, că ceva se schimbă, fără a ști ce este timpul? Absurditatea este însă tolerată de natură. Alăturea de conștiința unitară și luminoasă a timpului, pe care o are omul cult, în special omul de știință, există și o conștiință fragmentară, întunecată, a timpului la animal, la copil, și la bolnavii de minte. De ce ar fi absurd ca animalul, copilul și bolnavul de minte să se servească în practica vieții lor de fragmentara și întunecata lor conștiință de timp, așa cum se servește și omul cult, de conștiința lui întreagă și luminată de timp? Absurd ar fi, dimpotrivă, dacă am presupune că animalul, copilul și bolnavul de minte, refuză să reacționeze cu adaptări în timp, din momentul ce au din născare conștiința deplină a timpului! În natură, prin urmare, găsim dovezi care se pot opune părerii, împărtășită de atâți psihologi, că timpul psihologic este un fapt primitiv și uniform în toate sufletele. Dovezilor de până aici li se pot adăuga încă multe altele. Animalul, copilul, bolnavul de minte, reprezintă numai diferențierile marcante în conștiința timpului; deodată cu acestea însă, natura

[1] Dimitrie Cantemir, *Metafizica*, pag. 197 și urm., tradusă în limba română de Nicodem Locusteanu, Editura Ancora, București.

oferă și altele mai puțin marcante, dar totuși reale. Între oamenii cari aparțin la tipuri diferite, nu avem aceeași conștiință a timpului. Fiecare tip, fie de cultură, fie de rasă, își are nuanța sa particulară. Unul își face din conștiința timpului o armă de apărare și de prevedere, altul un simplu motiv de contemplație și de poezie; în natură nu sunt două tipuri la fel în aceea ce privește structurarea timpului.

Părerea de a doua este tocmai aceasta: timpul trebuie considerat un produs al evoluției vieții sufletești. El este o cucerire treptată a conștiinței.

Aceasta de a doua părere o găsim împărtășită în Europa de puțini psihologi de seamă. De Pierre Janet, între acești puțini[1]. Dar nici combătută pe față. Unii o primesc chiar în mod parțial, ca o concesiune acordată spiritului Europei contemporane, așa de favorabil ideii de evoluțiune. În Statele Unite ale Americii de Nord părerea ar trebui să fie unanim împărtășită, întrucât ea corespunde principiilor școalei psihologice behavioriste, la care aparțin cei mai însemnați psihologi americani. Este, cu toate acestea, și aici fără mulți partizani. Nu din cauză că psihologii americani ar prefera părerea cealaltă, ci pentru că în problema timpului psihologii americani ezită să-și exprime o părere. Problema timpului li se pare lor prea metafizică, adică prea puțin de ordin practic. J. M. Baldwin, fruntaș filosof și psiholog american, care a scris o operă atât de interesantă asupra dezvoltării mintale, găsește prea puțin de spus asupra timpului[2]. William James nu aduce, de asemeni, nimic original peste aceea ce au scris psihologii europeni[3]. În schimb însă, în publicațiuinile psihologilor americani se găsec foarte multe amănunte interesante asupra psihologiei timpului la animal și la copil. Asupra timpului la animale, mai ales, observațiile lor sunt numeroase și făcute cu

[1] Pierre Janet, *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps* I, *La Durée*, Paris. A. Chahine, 1928.

[2] J. M. Baldwin, *Le Développement mental dans l'enfant et la race* (trad. franceză. F. Alcan, Paris).

[3] W. James, *Princioles of Psychology* (tradusă în mai multe limbi europene).

multă precizie. Documentarea la ei este bogată, dar puțin sistematizată, și încă mai puțin utilizată pentru găsirea unei soluții.

Departe de noi intenția de a face, prin aceste constatări, o imputare la adresa psihologilor. Suntem convinși că nu se putea ajunge la rezultate mai bune de cum s-a ajuns. Problema timpului este, în sine, prea grea. Ea este cea mai grea problemă psihologică după aceea a conștiinței.

3. După direcția luată de psihologia secolului nostru, suntem în drept să așteptăm pe viitor o descreștere în numărul psihologilor cari cred în primitivitatea timpului ca fapt de conștiință. Această primitivitate, oricât ar fi ea de bine venită pentru fundarea unor anumite sisteme de filosofie teologică, este cu desăvârșire contrazisă de faptele naturii și ca atare trebuie părăsită. Conștiința timpului se structurează după orizontul vieții de relațiune sau după câmpul culturii, în care omul trăiește. La început, fragmentară și întunecată, se întregește și luminează treptat cu complexitatea adaptărilor la care ia parte. Animalul are nevoie de o anume conștiință a timpului; copilul, de alta; fiecare tip de om, de alta, după cultura și rasa la care aparține. Pretinsa omogenitate, cu care ar fi să nască dintru început timpul, este atribut al abstracțiunii timpului, iar nu atribut real al unui fapt sufletesc. Faptul sufletesc real al timpului nu este nici omogen, nici unitar.

Soluțiunea, pe care psihologia secolului nostru o va da problemei timpului, va fi bazată pe evoluțiunea și diferențierea vieții sufletești, constatate în mod științific. Ea va da înțelegerea timpului în legătură cu tipurile culturale în care viața sufletească se înfăptuiește, și cu scopurile urmărite de diferitele activități sociale. Soluțiunea completă va fi numai atunci când înțelegerea timpului, ca fapt sufletesc, va fi extinsă la înțelegerea destinului.

Timpul senzație elementară, aceeași la întreaga viață sufletească, este o simplă speculație filosofică, pe care faptele o contrazic la fiece moment. Priviți, spune Janet, la oamenii primitivi, fără cultură, cari trec prin viață fără să se ocupe de ce

este timpul. Priviți la atâția clienți ai azilelor de boli mintale, cari stau zile întregi fără să doarmă și fără să facă ceva, cu surâsul pe buze și fără să simtă deloc plictiseala pe care am fi simțit-o fiecare dintre noi. Acești oameni sunt capabili de reacțiuni elementare, ca și noi. Timpul însă nu este o reacțiune elementară, ci o reacțiune complicată, în care intră o mulțime de fapte elementare sufletești. Intră în primul rând efortul necesar continuării unei activități. Pierre Janet deosebește cu multă perspicacitate efortul necesar începutului și acel necesar sfârșitului unei activități. Ambele aceste modalități ale efortului își au importanța lor în formarea aprecierii timpului. Cu complicarea vieții sociale, efortul pentru continuarea unei activități fiind din ce în ce mai necesar, aduce după sine organizarea conduitei omenești în funcțiune de timp[1]. Animalul, copilul, dementul care nu cunosc efortul cerut pentru a continua o activitate, au o vagă apreciere despre timp.

Nu ducem mai departe expunerea ideilor cuprinse în lucrarea lui Pierre Janet. Intenția noastră a fost numai de a preciza tendința autorului. Lucrarea, de altminteri, este o schiță. Dar o schiță din care se întrevede un întreg program de cercetare.

4. Ne grăbim să intrăm în examinarea materialului documentar al problemei.

În geneza raporurilor de timp iau parte date sufletești elementare, pe care le găsim în multe alte complexe sufletești. Astfel, între cele principale sunt: impresia de trecut, adică de ceva care a fost în conștiință și care este nedespărțită de toate actele de memorizare; vine apoi impresia de așteptare, care de asemeni este nedespărțită de toate actele de atenție; în sfârșit, impresia legată de funcțiunea de actualitate continuă a conștiinței, prin mijlocul căreia se stabilesc relații între individul organic și lumea înconjurătoare. Fiecare dintre aceste impresii, luată izolat, nu dă cunoștința timpului. Câteșitrele însă, o dau. Timpul este

[1] Pierre Janet citează, ca pe un premergător al său, pe J. M. Guyau, *La genèse de l'idée de temps*, 1890, Paris, F. Alcan.

organizarea acestor date sufletești, organizare cerută de câmpul vieții culturale, în care omul s-a dezvoltat.

Problema genezei timpului nu se rezolvă însă cu această constatare analitică. Datele sufletești care iau parte la organizarea timpului, iau parte la multe alte intuiții. Ele sunt aproape nelipsite din toate operațiile raționamentului. Peste tot unde este nevoie de comparație, este nevoie și de ele. Natura elementelor constitutive nu explică funcțiunea totalității sufletești în care ele pot să intre. Geneza timpului este explicată și ea numai din condițiile în care se face selectarea elementelor care intră în structura totalității. Ce condiții biosociale au mijlocit în mintea omului înlănțuirea trecutului cu prezentul și cu viitorul într-un raport anumit? Și cum condițiile biosociale au evoluat pe suprafața pământului, întrebarea aceasta se completează cu următoarele: în ce fel de structurare de timp își găsește fiecare tip de cultură, începând cu tipul culturii noastre, europene, structura corespunzătoare spiritului său? Pe măsura căror interese vitale răspund geneza și diferitele structuri prin care trece organizarea timpului până să se ajungă la aceea corespunzătoare fiecărui tip de cultură, în special tipului culturii noastre de astăzi?

Cum vedem, sunt întrebările la care indirect a căutat să răspundă și Pierre Janet.

Cultura de astăzi are însă o valoare relativă. Ea însemnează un simplu grad în dezvoltarea sufletească a omului. Grad atins astăzi și care va fi depășit mâine.

Cu toată valoarea ei relativă, cultura de astăzi constituie mediul nostru intelectual și moral. Când vorbim de conștiința timpului, la această cultură ne referim. Ce este timpul pentru omul cult de astăzi? Este, precum știm, mai puțin destin și mai mult cadrul cronometric în care ne mișcăm. Toată activitatea omului cult de astăzi este dirijată pe termene fixe periodice. În conștiința sa de timp, omul cult de astăzi simte constrângerea unei ordine inexorabile, cronometrice.

Primele interese vitale, care au ridicat conștiința timpului la raportul ireversibil dintre trecut, prezent și viitor sunt cu prisosință

indicate în vechile tradiții ale culturii europene. Primele raporturi de timp în aceste vechi tradiții se prezintă cu caracter de destin. Ele constituie credințele cosmogonice și astrologice vechi, destul de bine expuse de către istorici. Este regretabil că asupra acestor credințe atenția psihologilor nu a stăruit câtuși de puțin. În aceste credințe se pot urmări în mod lămurit primele faze prin care a trecut geneza structurii timpului. În cosmogonia și astrologia vechilor chaldeieni, egipteni, etrusci, întocmai cum spațiul era limitat și compus din regiuni eterogene, tot așa și timpul, limitat între un început și un sfârșit, era compus din perioade eterogene și ordonate, întocmai ca vârstele prin care trece viața indivizilor și a societăților. Timpul uniform și pe care noi astăzi îl despărțim în intervale exact măsurate era un ce necunoscut în începuturile culturii. Pe atunci el era fragmentat în simțiri eterogene. Desigur, conștiința omenească avea, încă de pe atunci, simțirile de trecut, de prezent și de viitor, dar le avea ca simțiri eterogene, fără să le raporteze la o ordine de direcție, din care să poată scoate raporuri obiective. Secolul de care se serveau etruscii, bunăoară, și după ei, romanii, în primele epoci, – nu era un secol cu un număr fix de ani, ci cu un număr mai mare sau mai mic, după împrejurările în care a laut naștere poporul sau instituția asupra căreia se aplica măsurătoarea. Erau zile mari, în care se petreceau evenimentele însemnate și care erau într-adevăr mari, fiindcă se prelungeau luni și câteodată ani întregi; și erau și zile mici care treceau ca niște clipite. Măsurătoarea matematică, aceea care presupune timpul în structurta cunoscută nouă astăzi, a venit foarte târziu. Romanii, de-abia sub împăratul August, au început să-și serbeze aniversările seculare după măsurătoarea matematică. Această măsurătoare matematică, care nouă astăzi ni se pare ușor de înțeles, ba chiar ne mirăm că poate fi pusă la îndoială, a fost o cucerire tardivă și cu multă greutate câștigată de mintea omenească[1]. Omul a cunoscut la început timpul ca o trăire de

[1] Un rezumat concis, dar destul de complet, al acestor credințe, se poate citi în *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1937: R. Berthelot, *L'astrobiologie et la pensée de l'Asie: essai sur les origines des sciences et des théories morales*, din care extragem exemplificările.

destin și numai cu încetul s-a ridicat până la structura lui de ordine continuă, omogenă și obiectivă.

Dacă din credințele acestea de cosmogonie primitivă și de astrologie, eliminăm tot ce derivă din sistemele religioase și morale ale epocii, pentru a ne concentra asupra datelor relative la înțelegerea timpului, atunci constatăm faptul care pare la prima vedere surprinzător, anume: că în aceste vechi credințe, problema timpului era destul de bine inițiată, și numai lipsa de cunoștințe științifice silea mintea omului primitiv la soluțiuni arbitrare. Aceea ce găsim în aceste credințe, ca fapt plin de consecințe pentru organizarea timpului, este deosebirea dintre timp și destin. Cosmogonia și astrologia sunt preocupate de schimbările cu caracter de destin. O simplă schimbare, când ea se percepe ca o succesiune, nu atrage atenția. Neprevăzutul, dimpotrivă, fiind extraordinar, deșteaptă atenția omului primitiv și încă o atenție intensă. Numai după ce religiunile obișnuiesc pe omul primitiv cu stăpânirea neprevăzutului – (căci ce sunt aceste religiuni primitive decât organizări de protecție în contra neprevăzutului?) – după ce religiunile și-au îndeplinit rolul, vine rândul atenției deșteptate de schimbările temporale. Omul descoperă raporturile timpului, după ce educația religioasă i-a potolit frica provocată de neprevăzut. Iar în descoperirea raporturilor de timp, prima îndrumare o găsește el în periodicitatea pe care o au câteva din schimbările pe care le vede în jurul său. În curând, aceste schimbări periodice i se vor părea mai fundamentale și mai tiranice decât acele produse de destin. Cu această nouă atitudine se constituie deodată și condiția de bază a progresului tehnicii. În lumea zeităților grecești, cu Demiurg, crede Platon, apare ideea arhitectonicii Universului. Zeitatea timpului implică în sine ordinea în care se poate munci cu prevedere.

5. Trăirea duratei intră în conștiința de timp, așa cum și proiectarea în afară a impresiilor subiective intră în conștiința de spațiu. Nu constituie însă ordinea timpului, cum nici proiectarea în afară nu constituie dimensiunile spațiului. Pentru ca simțirea

duratei să se ridice la conștiința ordinii de timp, este nevoie de o elaborare în plus, așa cum este nevoie și la simțirea proiectată în afară de o elaborare în plus pentru a ajunge la structura imaginilor spațiale ale corpurilor. Această elaborare în plus nu atârnă exclusiv de dispozițiile sufletești ale individului. Este o veche eroare a psihologiei stăruința cu care ea încearcă să explice toate elaborările sufletești ca pe niște stalactite, formate picătură cu picătură din elemente de aceeași origine. În formarea sufletului omenesc mediul în care omul trăiește sau, mai bine-zis, câmpul influențelor culturale, este tot așa de important ca și fondul ereditar. Memoria omului de astăzi în ce fază ar fi, dacă ea ar fi lipsită de susținerea pe care i-o dă câmpul influențelor culturale? Memoria, atenția, inteligența sunt ieșite din colaborația mediului la fondul ereditar individual. Ele sunt fiicele cetății, cum le-au numit unii filosofi, cu mulți ani în urmă[1].

Conștiința timpului, încă din primele epoci de cultură, nu se limitează la simțirea duratei și cu atât mai puțin la „orologiul chimic“, cu care sunt înzestrate unele animale. Faptul că unele animale pot fi dresate ca să mănânce, să se culce, să se plimbe etc., la anumite ore, nu însemnează că ele se bucură de intuiția timpului. Ele se bucură de anumite deprinderi și nimic mai mult. H. Piéron, într-o notă publicată de curând[2], aduce cazuri interesante de insecte înzestrate cu asemenea deprinderi. El semnalează, cu deosebire, experiențele făcute cu albinele dresate să-și ia alimentația la ore fixe, cu toate că erau ținute în întuneric și la temperatură constantă; ceva mai mult: dresate să-și ia alimentația din două în două ore, în locuri diferite.

Toate aceste experiențe însă nu probează o intuiție a timpului. Albinele sunt dresate numai cu reflexe condiționale, cum sunt multe alte organisme. Chiar la plante se observă ritmul unor anumite mișcări, persistând și după încetarea impresiunilor din

---

[1] Între cari și compatriotul nostru D. Drăghicescu (scrierile în lb. franceză publicate la F. Alcan, Paris).

[2] H. Piéron, *Sens du temps et horologe chimique de l'abeille àbeille à l'homme*, Livre jubiliaire, E.-L. Bouvier, 1936.

afară. Orologiul așa-zis „chimic", este un orologiu care funcționează fără conștiință. Este un fel de tropism adaptat la periodicitatea schimbărilor externe, așa cum sunt multe alte tropisme adaptate la diferențele de temperatură, de lumină și de saturație în compoziția chimică a mediului de viață, și pe care le constatăm la multe alte animale. De altfel, în nota citată, H. Piéron însuși arată că „orologiul chimic" al insectelor este influențat de creșterea temperaturii: merge repede la o temperatură ridicată și încet la o temperatură scăzută. Prin urmare, se conformează legii tropismelor.

Timpul pe care îl are omul în conștiința sa, nu se reduce la o adaptare pe intervale. Această adaptare o poate avea el și fără conștiință. Este destul pentru aceasta dresajul. Câți oameni nu se deșteaptă la ore fixe, fie cât de obosiți!

Între simțirea duratei, care este de natură psihică, și orologiul chimic, s-ar mai putea intercala simțirea organică internă a cursului actelor conștiinței, care ar fi mai elementară decât simțirea duratei, fiindcă în simțirea duratei tot mai avem diferențierea eului conștient, pe când în simțirea cursului actelor din conștiință nu avem nici această diferențiere. Sunt chiar psihologi care socotesc că această din urmă simțire ar fi însăși simțirea timpului; psihologi cari vorbesc în consecință de simțul intern al timpului ca de un simț general pentru întreaga viață sufletească internă. O vădită eroare se face însă confundând această simțire cu timpul. Cursul actelor din conștiință îl simțim ca pe un fapt organic, așa cum simțim foamea și setea, buna și reaua dispoziție a corpului; în el nu se distinge trecut, prezent și viitor; el este o simplă trăire.

Nici orologiul chimic, nici simțirea schimbărilor petrecute în conștiință, îmbinate la un loc, nu dau aceea ce formează structura timpului; fiindcă din ele lipsește momentul caracteristic al ordinii ireversibile de la trecut spre viitor. În aceste simțiri este implicată schimbarea și, până într-o oarecare măsură, succesiunea, dar nu și ordinea de succesiune. Această ordine nu se putea produce din asocierea simțirilor de până aici, care sunt toate strict subiective.

Ordinea implică raporturi de relațiune, care se impun numai într-un anumit câmp de influențe culturale.

Intuiția timpului este o structurare de raporturi; structurare care este opera activității omenești în câmpul cultural.

Să vedem cum conștiința prinde aceste raporturi.

O observație simplă, devenită aproape clasică, prin aceea că ea a fost utilizată de mulți filosofi și psihologi, ne va îndruma spre înțelegerea lor.

Privim la o casă. Privirea noastră se îndreaptă asupra casei; când de la dreapta ei, când de la stânga ei; când de sus, când de jos; oricâte schimbări însă ar suferi privirea, din aceste schimbări nu vom avea aspecte ordonate într-o intuiție de timp. Din împrejurarea că am început să privim partea din dreapta și apoi pe aceea din stânga, nu va rezulta că partea din dreapta casei va apare ca trecut, iar aceea din stânga ca prezent, sau viitor; deși imaginea părții din dreapta a precedat în conștiința noastră imaginea privirii din stânga, succesiunea imaginilor s-a produs; de ce nu s-a produs și intuiția de timp?

Alt exemplu. Privim la o barcă, plutind pe apa unui râu. De astă dată, orice direcție ar lua privirea noastră fie că am privi de la dreapta spre stânga, sau de la stânga spre dreapta, în sus sau în jos, imaginile bărcii, așa cum se redau prin schimbările privirii noastre, vor provoca intuiția unei succesiuni în timp. Diferitele poziții ale bărcii sunt tot atâtea momente în ordinea timpului. Ceva mai mult: deși n-am urmărit fiecare poziție a bărcii, suntem siguri totuși că ele se urmează succesiv în ordinea timpului. Știm fără ezitare care poziții aparțin trecutului, care prezentului și care viitorului.

Prin urmare, două priviri – una asupra casei și alta asupra bărcii – constituite amândouă din același material psihologic. Una și alta conțin date vizuale, configurate variat, după mișcarea ochilor noștri. În amândouă: culori, forme și distanțe...

Cu toate acestea, din punctul de vedere al conștiinței timpului, două configurații cu desăvârșire diferite. Configurația pe care o avem de la casă nu produce intuiția de timp, pe care o produce configurația datelor vizuale pe care o avem de la barcă. În aceasta

din urmă se valorifică succesiunea temporală, care nu se valorifică în aceea dintâi. Care este explicarea?

Explicarea este pregătită printr-un lung şir de cercetări filosofice şi ştiinţifice, începute încă de filosofii Leibniz şi Kant şi continuate până în zilele noastre. Ea se bazează pe ordinea cauzală a timpului[1]. Între structura timpului şi înlănţuirea activităţii omeneşti este o influenţare reciprocă. Una întăreşte pe cealaltă. Ordinea fazelor, pe care o ia munca, şi ordinea temporală, devin treptat nedespărţite.

În configuraţia de date vizuale provocată de barca plutitoare pe râu există ceva care nu există în configuraţia datelor vizuale provocată de casă. Este felul particular în care se succed imaginile bărcii. Aceste imagini au un curs al lor propriu care se desprinde din totalitatea privirii: un curs ireversibil. Oricum ar fi mişcările ochiului nostru, cursul lor îşi menţine caracterul său de ireversibilitate; sunt ca fazele unei activităţi de muncă. Mişcările ochilor noştri n-au asupra lui nici o influenţă. Acest curs nu-l găsim la configuraţia constituită din datele vizuale primite de la casă. Aici, casa întreagă se menţine într-un tot simultan, înlăuntrul căruia nu se produce nici o schimbare ireversibilă. Singurele schimbări care se produc aici, sunt variatele perspective datorate mişcărilor făcute de ochii noştri[2].

Dinamismul, sugerat de cursul ireversibil al bărcii, precum şi de alte mii şi mii de cursuri ireversibile ale altor obiecte, văzute nu de un individ singur, ci de lumea întreagă, a constituit matca externă a experienţei sociale în care a început a curge conştiinţa timpului, ca ordine ireversibilă de clipite. Cu cât în experienţa

[1] Istoricul acestor cercetări, în studiul lui H. Mehlberg, *Essai sur la théorie causale du temps*. I. La théorie causale du temps chez ses principaux représentants (*Studia Philosophica*, commentarii societatis philosophicae Polonorum. Volumen I, 1935).

[2] Deosebirea este explicată experimental în studiul lui H. Kleint, *Versuche über die Wahrnehmung* (*Zeitschrift für Psychologie*, Bd. 141 pag. 9 şi urm.). A se vedea asupra acestei chestiuni observaţiile făcute de Chr. Sigwart, *Logik* (5-te Auflage, mit Anmerkungen von dr. H. Maier) *Methodenlehre*, pag. 355 şi urm.

socială creşte domeniul faptelor puse pe seama dinamismului ireversibil, cu atât înţelegerea psihologică a timpului se întregeşte şi ia aspectul unui schematism universal al determinismului cauzal.

Sub acest aspect îl cunoaşte omul de ştiinţă din secolul al XVIII-lea. Isaac Newton vorbeşte de timp ca de un senzor divin, în care se cuprind toate schimbările din Univers. Kant, în *Kritik der reinen Vernunft*, trage în sfârşit concluzia care se impune din legătura timpului cu dinamismul ireversibil. Unde domneşte hazardul pur nu este nici dinamism ireversibil, nu este nici intuiţie de timp. Timpul presupune o legătură cauzală între trecut, prezent şi viitor. Timpul oferă schematismul pe care se susţine determinismul cauzal al universului. Ireversibilitatea din ordinea dinamismului şi din aceea a timpului presupune raportul de cauzalitate între faptele naturii.

Pe intuiţia acestui timp care a devenit acum o intuiţie prelucrată de raţionament este organizată întreaga activitate economică a omenirii culte de astăzi. Fără credinţă în ordinea cauzală şi ireversibilă a timpului, nici o siguranţă în înfăptuirile materiale, nici o prevedere în tehnica muncii. Omul cult de astăzi are în intuiţia sa de timp cel mai eficace ajutor pentru a-şi pune în valoare aptitudinile industriale. Timpul este pentru el, aşa cum îl prevăzuse Platon, marele arhitect al universului, puternicul Demiurg.

Este acest înţeles, însă, dirijat, precum vedem, cu totul deosebit de vechiul înţeles al destinului, singurul pe care îl poate lua intuiţia timpului sub influenţa câmpului cultural?

6. La această întrebare găsim nu un singur răspuns, ci mai multe răspunsuri negative, în scrierile oamenilor de ştiinţă specială.

În adevăr, este un fapt semnificativ al zilelor noastre, că odată cu marea întindere pe care a luat-o industria instrumentelor de cronometrie, care se bazează pe intuiţia timpului, în forma arătată mai sus şi anume, ca fiind ordinea cauzală şi ireversibilă a

schimbărilor din univers, – cercetătorii specialişti în ale ştiinţei găsesc motive să întroneze, fiecare în domeniul ştiinţei lor, o formă de timp deosebită de aceea care stă la baza cronometriei. După toate aparenteţe, s-ar putea zice că diferitele ştiinţe, cu filosofia dimpreună, după ce au izbutit să dea timpului o definiţie comodă care a ajutat ca el să fie pus în practica vieţii sociale, acum îl abandonează şi îşi reiau libertatea, pentru a crea asupra timpului noi definiţii. Astfel, ni se dau noi definiţii despre: timpul fiziologic şi biologic, timpul istoric, pentru a nu pomeni decât pe acelea întâlnite mai des. La aceste definiţii mai trebuie adăugate cele vechi: timpul fizic şi matematic, care sunt astăzi, după ultimele cercetări, constituite diferit de cum erau în secolul trecut. Cu un cuvânt, s-ar părea că în înţelegerea timpului, cu secolul nostru, s-a intrat pe o cale cu totul nouă. Fiecare ştiinţă, întrucât îşi are un obiect special de cercetare, îşi are şi o formă specială a timpului.

Această varietate de forme noi o înţelegem însă foarte uşor. Formele noi de timp, de care vorbesc acum oamenii de ştiinţă, nu sunt decât formele timpului în care trăiesc unităţile organice, şi pe care ştiinţa de până aici le înlăturase pentru a corespunde mai bine postulatelor puse de determinismul mecanic universal. În adevăr, denumirile noi date timpului sunt luate după obiectul pe care îl au în vedere diferitele ştiinţe ale vieţii biologice şi sufleteşti; obiect constituit pentru fiecare dintr-o anumită unitate organică: fiziologia are în vedere unitatea organică a individului, de aici denumirea de timp fiziologic, biologia are în vedere unitatea întregului regn animal, de aici denumirea de timp biologic, iar istoria are în vedere unitatea sufletească a popoarelor, de aici timp istoric. S-ar mai putea adăuga la acestea încă şi alte denumiri după alte unităţi organice. Logic este însă să se întrunească toate aceste forme ale timpului într-una singură; aceea a devenirii, pe care am denumit-o destinul, fiindcă toate sunt formele prin care unităţile organice îşi realizează aceea ce se găseşte în constituţia lor substanţială; toate sunt formele prin care fondul organic ajunge la destinaţie, adică îşi realizează destinul.

Vom păstra totuşi denumirile uzitate de diferiţi specialişti ai ştiinţei experimentale, întrucât asupra fondului nu poate fi vreo neînţelegere; deocamdată scopul nostru fiind numai de a referi asupra rezultatelor obţinute de cercetările ştiinţifice în curs.

Devenind obiect de cercetare pentru diferite ştiinţe speciale, timpul nu încetează să fie, mai departe, o problemă importantă pentru filosofie. Dimpotrivă. Înţelesul lui definit, când în lumina faptelor fizice, când în lumina vieţii individuale sufleteşti, când în lumina vieţii istorice etc., constituie documentarea cea mai preţioasă pentru a alege între tipurile de cultură spre care se îndreaptă munca omului de ştiinţă. Nu este oglindă mai fidelă, pentru idealul urmărit de ştiinţă, de cum este conştiinţa sa de timp. Aşa cum el înţelege timpul, aşa înţelege el şi cultura din epoca sa.

Această documentare este preţioasă, nu numai pentru diferenţierea tipurilor de cultură, ci şi pentru diferenţierea tipurilor psihologice în genere. Nu este însă realizată în teste psihotehnice precise, fiindcă definirea diferitelor forme ale timpului nu a ajuns la o suficientă perfecţiune logică. Totuşi, în practica vieţii, a cunoaşte omul după felul cum el îşi reprezintă şi, mai ales, cum îşi trăieşte timpul, este o deprindere curentă. Este destul a aminti, în acestă privinţă, aprecierile pline de înţeles pe care le pune poporul în locuţiunile „pierde-vară", „meşterul Zăbavă", „omul care începe un lucru cu greu şi se lasă de el uşor", „ce e în mână nu-i minciună", „după mine şi potopul", „o viaţă are omul", şi multe altele, care pun în directă legătură conştiinţa timpului cu caracterul omului.

În sfârşit, timpul introdus ca obiect de studiu în diferitele ştiinţe speciale, aduce în programul acestora modificări profunde. El nu formează un capitol, ca orice alt capitol, ci formează însăşi introducerea. Câteva ştiinţe vor suferi chiar reviziuiri importante în sistematizarea lor de până acum. Astfel, cine se îndoieşte că timpul istoric va produce o adevărată revoluţie în sistematizarea ştiinţelor istorice, după ce va fi cunoscut în mod mai temeinic? De asemenea, timpul fiziologic şi biologic, în ştiinţele lor respective.

7. Dintre diferitele forme ale timpului, două erau cunoscute din secolul trecut, anume: aceea a timpului psihologic și aceea a timpului fizic. Amândouă erau cunoscute mai mult indirect prin contrastul lor, decât prin o cercetare directă.

Cercetările asupra naturii timpului psihologic, diferențiat de natura timpului fizic, încep de-abia acum. Este caracteristic că, deodată cu începerea lor, s-a impus, în psihologie, direcția tipologică, adică în fapt direcția substanțialistă în locul celei cauzale. De unde mai înainte, când se vorbea de diferențele pe care le prezintă conștiința de timp a oamenilor, se avea în vedere numai indicații pentru viața practică în general, de astă dată diferențele sunt raportate la o structură sufletească și pe baza lor se stabilesc tipurile psihologice ale diferiților indivizi. Astfel avem, în această direcție, cercetările lui E.R. Jaensch, publicate în cursul ultimilor ani, în *Zeitschrift für Psychologie* (Leipzig), și în urma cărora nu mai este îndoială că între tipurile integrate și dezintegrate, extravertite și introvertite și între diferitele forme pe care le ia conștiința timpului exista o strânsă legătură[1].

Aceea ce este de mirare chiar, că a scăpat atenției psihologilor de până acum, este faptul că în viața sufletească nu poate fi vorba de manifestări care se pot înșira pe dimensiunea unui singur timp omogen, ci pentru manifestările sufletești este nevoie de mai multe feluri de timp. În același interval de timp astronomic sau fizic, în sufletul unui om se înfăptuiesc stări și dispoziții, pe timpuri trăite, în mod diferit. Emoțiile nu au aceeași gradație în succesiunea lor ca reprezentările intelectuale, și acestea ca actele de voință. În lumea materială toate schimbările se pot reduce la oscilații regulate de cronometru; în lumea sufletească, dimpotrivă. Aici fiecare înfăptuire își are, ca melodia muzicală, ritmul său personal; aceea ce poate fi numit destinul său.

În aceea ce privește cercetările asupra timpului fizic, constatările sunt și mai interesante. Astăzi fizicienii sunt captivați de problemele pe care le pune microfizica, în deosebire de aceea

[1] E. R. Jaensch, *Ueber den Aufbau der Wahrnehmungswelt*, Leipzig, 1937.

din trecut, cari erau preocupați de problemele macrofizicii. Microfizica însă a schimbat aproape cu desăvârșire perspectiva în care se urmărește soluționarea problemei timpului, cum a schimbat de altminteri perspectiva de soluționare a multor alte probleme. Timpul macrofizic se sprijinea pe ordinea cauzală a faptelor naturii; timpul microfizic trebuie să-și găsească un alt sprijin, fiindcă în lumea microfizică ordinea cauzală este departe de a realiza continuitatea unui determinism rigid, așa cum îl presupunea vechea definiție a timpului macrofizic. Părerea tranzacțională: ca să se păstreze cauzalitatea, înlăturându-se determinismul, propusă de către unii[1], este pentru soluționarea timpului fizic fără importanță. În definiția timpului fizic cauzalitatea este dedusă din determinismul succesiunii, iar nu contrariul. Deci, în lipsa determinismului trebuie găsită o bază nouă. În afară de determinism, este apoi faptul ireversibilității, tot așa de important pentru timpul fizic. Faptul ireversibilității însă era dedus în macrofizică din legea entropiei; este oare această lege în deplin acord cu legile statistice ale lumii microfizice? Se pare că sunt unele îndoieli în această privință[2].

În tot cazul, timpul fizic, în urma cercetărilor noi de fizică, așteaptă o definiție mai în acord cu realitatea fizică, de cum era vechea definiție, cu care, până astăzi, era mulțumit omul cult european[3].

Timpul fiziologic și timpul biologic sunt de dată mai recentă. Amândouă se depărtează mult de definiția timpului, care stă la baza cronometriei noastre zilnice.

Să vedem în ce stă această depărtare.

[1] Louis de Broglie, *Réflexions sur l'indéterminisme en physique quantique.* (Travaux du IX-e Congrès international de philosophie. Vol. VII, Paris, 1937.)

[2] Ideea unei *reveniri* în evoluția universului este o idee veche, pe care o întâlnim și în filosofia greacă. Filosoful Fr. Nietzsche o susține, cu mult entuziasm, ca pe o idee de regenerare morală.

[3] Discuția asupra ipotezelor emise de fizicienii din urmă asupra timpului, la H. Mehlberg, *Essai sur la théorie causale du temps.* I. (Studia philosophica commentarii societatis philosophicae Polonorum. Vol. I, 1935, Leopoli.)

La definiția timpului, ca ordine de succesiune cauzală, dată de Kant și acceptată mai peste tot în cursul secolului trecut, se adusese o critică, pentru prima oară formulată de Arthur Schopenhauer și mai pe urmă repetată de mai mulți, care punea în evidență fapte trecute cu vederea. Anume, în natură sunt succesiuni ordonate, care totuși nu deșteaptă intuiția de timp; astfel: melodiile muzicale și fenomenele ondulatorii în genere. O melodie își dobândește o valoare muzicală prin construcția sa de totalitate ritmată, iar nu ca sumă a efectelor produse succesiv de elementele sonore. Intuiția timpului – a timpului așa cum este definit de Kant – rămâne cu desăvârșire în afară de conștiința melodiei.

Același lucru se poate spune despre toate fenomenele ondulatorii. Raza de lumină solară parcurge aproximativ 300.000 km pe secundă; cu toate acestea nu se poate zice că de la punctul de unde pleacă și până la punctul unde ajunge ea constituie un lanț de efecte cauzale. Natura sa ondulatorie îi dă o unitate proprie, care o scoate din lanțul determinismului cauzal. Fenomenele vieții organice au toate natura unor fenomene ondulatorii. Ele sunt forme de echilibru, scoase din lanțul determinismului universal, întrucât își păstrează unitatea lor. Astfel individualitățile organice din întreaga lume a plantelor și animalelor, deși sunt constituite din elemente materiale, absolut identice celorlalte elemente materiale din univers, nu urmează totuși determinismul cauzal al universului material, ci în mijlocul acestui determinism universal ele își au, fiecare în parte, formele lor de echilibru, adică unitățile lor, înlăuntrul cărora curge devenirea lor,în anumite limite. Elementul material, când este în afară de o unitate organică, urmează determinismul cauzal al universului: reacționează și se transformă după legile acestuia. Când face însă parte dintr-o unitate organică, urmează destinul acestei unități: ia parte la tinerețea, la maturitatea și la îmbătrânirea acesteia; reacționează și se transformă, ținând pasul în care merge viața unității organice, iar nu pasul în care merge universul.

Din aceasta rezultă pentru fenomenele organice un timp, propriu lor. Fiziologii și biologii vorbeau demult de un *tempo vital*. Acest *tempo vital*, extins și studiat metodic, constituie problema timpului biologic și timpului fiziologic. Este biologic timpul care se raportă la filogenezele organice, după speciile animalelor și plantelor; este fiziologic timpul care se raportă la țesuturile constitutive ale unei unități organice. Bunăoară, timpul de care are nevoie o rană produsă pe suprafața unui organism să se cicatrizeze, este un timp fiziologic. Lecomte du Noüy, prin cercetările sale[1], a dovedit că acest timp este proporțional cu vârsta pe care o are organismul și cu suprafața pe care o are rana. Cu cât organismul este mai tânăr, cu atât și cicatrizarea se face mai repede. De asemeni, cicatrizarea se face repede când suprafața ranei este mai mică.

Timpul biologic se raportă la specii. El fixează ciclul vital al fiecărei specii de viețuitoare. Multe și interesante probleme se leagă de cunoașterea lui. Când timpul biologic se va cunoaște mai bine, vom avea cheia care să ne deschidă ușa spre înțelegerea evoluției animale pe pământ; vom pătrunde mai adânc în misterul care înconjoară condițiile de existență ale biosferii pământești.

Cum viața omenească este altoită pe viața largă biologică, este ușor de înțeles interesul pe care îl are timpul biologic pentru ea. Viața omenească se petrece într-o viață de grup: de popor, de națiune, de rasă, în mod asemănător cu viața biologică în genere. În această viață de grup, timpul ca și spațiul biologic sunt hotărâtoare. Spațiul biologic este sfera posibilităților la care poate ajunge combinarea variațiunilor conținute în constituția biologică a grupării: sunt grupări cu constituții turnate ereditar ca într-un bloc de piatră, și sunt grupări cu constituții labile, împrăștiate; timpul biologic, de altă parte, este dinamismul vârstelor și al generațiilor care se succed; spațiul și timpul biologic, împreună, hotărăsc destinul grupării. Pentru prognosticarea acestui destin,

[1] Lecomte du Noüy, *Le Temps et la vie*, Paris, 1936.

sociologii și istoricii din viitor nu vor avea o documentare mai bună, decât în rezultatele pe care le vor da cercetările asupra spațiului și timpului biologic[1].

Atât timpul fiziologic cât și timpul biologic, pentru a ajunge la definiții precise științifice, au nevoie încă de multe cercetări. Dar adevărul, care să le fixeze odată și pentru totdeauna, este în curs. Și aceasta însemnează ceva; ceva destul de mult. Rezultatele cercetărilor de până acum au înmormântat multe din erorile consfințite prin tradiție.

8. Timpul istoric își aștepta și el definiția științifică de la noile cercetări ale istoricilor. Aceea ce știm despre el până acum, este numai o schiță de adevăr, nu adevărul întreg. Dar și aceea ce știm până acum face să se întrevadă importanța lui capitală.

Expresiunea „timp istoric" se întâlnește adeseori în vorbirea zilnică la diferite ocazii. Prin ea se înțelege timpul trecut. Tot ce este trecut, este pentru vorbirea zilnică timp istoric. Înțelesul acesta poate rămâne și pe viitor, dar nu pe acesta îl avem noi în vedere, când punem problema timpului istoric. Se mai întrebuințează expresiunea de timp istoric pentru a indica importanța unor anumite momente din viața unui popor. Se zice astfel: aceia cari au trăit în zilele marelui război mondial, au trăit într-un timp istoric. În vorbirea zilnică, în asemenea ocazii se zice, de obicei, zi istorică, noaptea istorică, an istoric. De regulă, se zice cu referire la trecut. Expresiunea nu exclude însă și o referire la viitor. Vor veni: ziua istorică, noaptea istorică, anul istoric mult așteptate de revendicările dreptății sociale.

Nici pe acest înțeles nu-l avem în vedere.

Timpul istoric, pe care îl avem noi în vedere, stă alături de timpul psihologic, de timpul fiziologic și de timpul biologic ca o

[1] În această privință merită toată recunoștința noastră munca depusă de Institutul de igienă și igienă socială din Cluj. Publicația acestui institut, *Buletin eugenic și biopolitic*, din care au apărut opt volume, cuprinde un bogat material documentar referitor la constituția biologică a poporului român. (Institutul a fost condus de cunoscutul prof. Iuliu Moldovan, *n. ed.*)

față a devenirii organice cu care noi am identificat destinul. În ordinea genetică, timpul istoric este o prelungire, sau mai binezis o sublimare a timpului biologic. În timpul biologic avem creșterea vitală, care prin mutații ascendente leagă generațiile cuprinse în unitățile speciilor animale, mulțumită căreia se asigură persistența acestora pe pământ; în timpul istoric avem spontaneitatea ce izvorăște din sufletele multiplelor grupări omenești (grupări care pot ajunge și la mărimea de imperiu gigantic), prin care aceste grupări izbutesc să realizeze instituții și forme noi de cultură și să-și asigure continuitatea. În timpul biologic, o ascensiune vitală, în timpul istoric, o ascensiune sufletească.

În lumea cercetătorilor istorici, înțelesul timpului este demult pregătit prin scrierile asupra metodologiei științelor istorice, precum și asupra filosofiei istoriei[1]. În special este de semnalat, în această privință, scrierea lui Karl Lamprecht: *Einführung in das historische Denken** (1912).

Simțirea care se exprimă din documentele unei epoci este perfect de unitară. Fiecare epocă își are tonalitatea sa sufletească, prin care ea diferă de epocile precedente și de epocile care urmează. Această tonalitate nu se câștigă dintr-o dată și în mod pașnic, ci treptat și prin luptă.

Simțirea epocii trecute este găsită mai întâi drept ceva străin de oamenii din epoca nouă; apoi este dușmănită și combătută. Există un patos al distanței în timp. Într-un moment, membrii unei grupări omenești activează sub dominația unor sentimente puternice: de ură, de nerăbdare, de frică; altă dată, sub dominația unor caractere voluntare puternice; altă dată, sub dominația ideilor și planurilor raționaliste. Există o evoluție a motivelor sufletești care atrage după sine evoluția de coloratură a fiecărei epoci. Este această evoluție similară cu aceea pe care o preconizează Ch. Darwin pentru speciile animale? Probabil că, în cele din urmă, între ele există o legătură, dar pe care deocamdată noi nu o putem preciza, decât ca o finalitate metafizică. Sigur este, însă, că între

[1] Bibliografia mai nouă a acestor scrieri în Erich Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, 1934.

* Introducere în gândirea istorică.

evoluția istorică și evoluția vieții sufletești individuale există o strânsă legătură.

Caracterele specifice ale timpului istoric depind apoi de caracterele specifice ale culturii pe care o are grupul omenesc. Un grup omenesc, lipsit de cultură, este un grup fără viață istorică, deci și fără timp istoric; timpul în care curge viața unui asemenea grup este timpul biologic. Timpul istoric începe să curgă pentru grupările omenești, de când acestea sunt constituite în unități culturale, cel puțin în unități culturale de limbă și de religiune. Dar constituirea în unități culturale nu dă timpului istoric caracterul de timp uniform pentru toate grupările omenești. Unele grupări au în sufletul membrilor lor virtualități particulare de invenție și de originalitate spirituală, iar altele, nu; unele reacționează, în fața dificultăților vieții, în mod ofensiv și cu eroism, pe când altele reacționează cu fugă și supunere; unele trăiesc cu adevărat în normele spirituale ale culturii, pe când altele se mulțumesc să-și boteze numai instituțiile și legile cu numele normelor spirituale, iar în practica vieții trăiesc sub nivelul acestora; în sfârșit, condițiune mai importantă decât toate, membrii unora din aceste grupări au simțul răspunderii și își acordă respect reciproc, pe când membrii altora sunt individualități egocentrice, fiecare considerându-se ca având dreptul să comande asupra celorlalte; toate aceste condițiuni de diferențiere trebuie avut în vedere pentru a înțelege timpul în care curge viața istorică a grupărilor omenești. De aceea, nu poate fi vorba de isocronismul vieții istorice în întreaga omenire. Sunt grupări omenești aproape staționare. Nu că viața lor este lipsită de schimbări. Dimpotrivă, viața lor este adeseori agitată de schimbări violente. Dar agitațiile vieții lor sunt ca valurile apelor staționare. Se ridică și se coboară pe loc: mode trecătoare; atitudini împrumutate de aiurea. Grupările omenești cu destinul unei vieți istorice au în sufletul membrilor lor spontaneitatea creatoare de cultură de care vorbeam mai sus. Ele, deși în număr mic față de grupările staționare, impun totuși acestora din urmă destinul lor

istoric. Grupările staționare figurează pe atlasul istoric, ca mase amorfe, gata să servească drept debușeuri pentru influențele pe care le împrăștie în jurul lor grupările cu putere de invenție și originalitate, așa cum pe atlasul geografic apele staționare figurează ca zăcăminte pentru materiale variate, pe care le aduc cu ele apele curgătoare.

Timpul istoric, prin urmare, nu este timpul care se împarte în secunde egale, așa cum este timpul nostru cronometric, copiat după mișcarea periodică a corpurilor cerești, ci este timpul pe care și-l trăiește fiecare grupare omenească după forțele propriului său suflet. El curge repede la unele grupări, și încet la altele[1].

Au fost gânditori cu fantezie, cari s-au amuzat să arate cum s-ar schimba priveliștea lumii pentru omul căruia i-ar fi dat să-și trăiască viața într-o durată mai accelerată, sau mai micșorată de cum și-o trăiește de obicei. Între aceștia, Karl Ernst von Baer, de la jumătatea secolului trecut, a făcut următoarea socoteală[2]. Dacă omul ar avea o viață de o mie de ori mai accelerată de cum o are astăzi; adică, ar trăi în 29 de zile, cei 80 de ani, sau cele 29.200 de zile, pe care le trăiește acum în cazurile normale, el ar vedea în jurul său o lume cu totul alta. Ar vedea răsăritul și apusul

[1] Consecințele importante, revoluționare chiar, decurg din această constatare asupra naturii timpului istoric și anume: dacă timpul istoric, adică ceea ce noi am numit timpul trăit, ca destin, este diferit de la popor la popor, mai poate fi atunci o știință a istoriei universale? Cum pot fi așezate pe același plan istoric, popoare care își duc viața după destine deosebite? (căci în destin intră, cum știm, și sensul vieții, pe care și-l atribuie un popor, în deosebire de toate celelalte!) Aceste consecințe privesc nu numai istoria universală, ci toate științele sociale și economice, în care viața poporului este la baza faptelor pe care științele acestea le studiază. Cum poate fi o economie politică valabilă pentru toate popoarele, când fiecare popor își are sufletul său particular de a concepe viața și deci destinul său? Nu urmează ca de la sine ca să fie pentru fiecare popor o știință deosebită a economiei politice? (De fapt, la acest rezultat pare că s-a ajuns în Germania național-socialistă de astăzi, judecând după unii teoreticieni, pe care îi rezumă pe scurt Costin C. Kirițescu, în *Analele Facultății de Drept din București*. An. I, Nr. 4, 1939.)

[2] Karl Ernst v. Baer, *Reden*. I., Petersburg, 1864. (Pag. 259. com. E. Rothacker, *op. cit.*, pag. 88 și urm.)

de soare de 29 ori numai, în tot cursul vieții. Schimbările lunii, o singură dată. Schimbările de anotimp, niciodată. Iar mișcările obiectelor sub aspectul cel mai curios. Glonțul ieșit din pușcă l-ar putea urmări comod, ca și cum ar fi dirijat cu mâna. Dacă accelerarea ar crește cu încă de o mie de ori mai mult, așa că viața să fie redusă la 42 de minute, mișcările ar dispare cu desăvârșire. Dimpotrivă, dacă am socoti că viața este prelungită cu de o mie de ori mai mult, priveliștea s-ar întoarce pe dos.

Toate aceste socoteli, care sunt curate fantezii când sunt aplicate în lumea care se mișcă în timpul fizic, sunt mult apropiate de realitate, când sunt aplicate la lumea care se mișcă în timpul istoric. Cu o singură corectură, care este logică. În loc de a socoti cu schimbările din mediul fizic, să socotim cu schimbările din mediul cultural. În mediul cultural nu sunt fantezii, ci sunt crude realități schimbările pe care le provoacă accelerarea sau încetineala timpului istoric. Cu înlesnirea comunicațiilor dintre țări, multora dintre contemporanii noștri le este dat să experimenteze aceste schimbări. Ei pot vizita țări în care mediul cultural este rămas la carul cu boi și la lumânarea de seu, și apoi trec în țări în care mediul cultural este ajuns la industria aviației și la lumina electrică. Unii dintre ei pot experimenta aceste schimbări, fără să-și părăsească țara lor proprie. Ce nu se poate schimba într-un mediu cultural în durata unei vieți de om? Căci în mediul cultural al vieții istorice există forța care aduce după sine accelerarea timpului, care nu există în mediul fizic. Este forța de invenție și de originalitate, pe care am pomenit-o mai sus și asupra căreia vom mai stărui încă în câteva cuvinte.

Istoricilor, această forță le este cunoscută sub deosebite denumiri. Ei vorbesc de „dispozițiile înnăscute ale unor popoare spre progres"; de „menirea popoarelor"; de „imperativele fiecărei epoci"; de „idealuri creatoare" și „idei dominante", iar acum în urmă de „aspirațiuni naționale" și „aspirațiuni de rasă", înțelegând prin toate aceste denumiri aproape același lucru: credința că grupările omenești au, în destinul lor, posibilitatea de a-și grăbi viitorul.

Divergența între istorici începe numai cu întrebarea, prin ce mijloace se poate obține actualizarea acestei posibilități?

Istoricii mai vechi, aparținând în mare parte școlilor filosofice idealiste și în special hegelianismului, își explicau actualizarea acestei posibilități ca pe un proces de dialectică mintală. După ei, viitorul este grăbit prin mijlocirea unor simboale, idei sau instituții de caracter universal, care apar ca stele călăuzitoare în conștiința popoarelor. Aceste simboale, idei sau instituții, ar avea în structura lor proprie o dinamică invincibilă, așa cum și în dialectica minții omenești au adevărurile de valoare universală. De îndată ce apar, ele izbutesc să se impună și să determine ritmul timpului istoric.

Alți istorici arată puțină încredere simboalelor, ideilor și instituțiilor pe care le consideră de natură prea subiectivă pentru a mișca ritmul timpului istoric și se gândesc, în schimb, la rolul decisiv pe care l-ar avea tehnica economică a muncii și în genere factorii de oridin material.

Și unii și alții sunt însă în greșeală. Viitorul unei grupări omenești depinde în primul rând de substanața sufletească a membrilor cari o compun. Realități istorice nu pot ieși din idei ori din materie, ci din sufletele celor cari înfăptuiesc. O idee cât de sublimă, pentru a se actualiza, trebui să treacă mai întâi printr-un suflet de om. Tot așa și o tehnică materială. Faptele istorice presupun pe înfăptuitorii istorici. Unde nu este omul înfăptuitor, ideea sa tehnică rămâne fără realitate.

Pe acest om înfăptuitor îl numim omul de vocație. În omul de vocație se actualizează posibilitățile pe care le are o grupare omenească de a-și făuri destinul.

Posibilitățile, ele singure, nu sunt pentru viața istorică hotărâtoare. Ele stau în aer, fără să schimbe ceva din viața istorică, ca și semințele pe care vântul le duce deasupra unui teren pietros. În câte țări nu s-au creat chiar instituții pentru creare de posibilități și totuși viața istorică a grupării își urmează vechiul său curs! Sub vălul pictat frumos, deseori se ascunde un obraz urât și bătrân.

Omul de vocație este agentul care înfăptuiește posibilitățile, pe ale căror realizări se măsorară perioadele timpului istoric.

Dar nici omul de vocație n-ar avea această putere de realizare, dacă el n-ar fi într-o strânsă corelație sufletească cu întreaga grupare din care face parte. Înfăptuirile sale au răsunet și schimbă ritmul vieții istorice, fiindcă ele sunt anticipațiunile finalității sufletești ale grupării.

În rezumat: timpul istoric consistă în ritmul înfăptuirilor instituționale și culturale ale oamenilor de vocație. Istoria unui popor nu se măsoară după numărul anilor siderali, ci după valoarea relizărilor culturale, cu care poporul se depășește pe sine însuși.

PARTEA A II-a: DESPRE DESTIN

I

TIMP ȘI DESTIN

1. Știința de până acum evită în mod fățiș tot ce este subiectiv. De aceea tratamentul deosebit pe care l-a avut noțiunea destinului în comparație cu aceea a timpului 2. Destinul este matricea în care ia naștere intuiția timpului. El este anticiparea mistică a determinismului universal. Caracterele pe care abstracția le adaugă timpului. Însemnătatea pe care o are constatarea periodicității fenomenelor în natură. 3. Destinul, singura formă de prevedere a cursului vieții pentru omul antic. Factorii constitutivi ai instituției destinului. Afirmarea personalității. Dinamismul ireversibilității. Certitudinea demonică. Misticismul. 4. Presimțirea destinului joacă un rol și în viața popoarelor contemporane. Cultul contemporanilor pentru inconștient și ideologiile politice.

1. Între cele două noțiuni, timp și destin, găsim în știința contemporană o mare deosebire de tratament. Pe când noțiunea de timp este tratată pe larg și cu argumente împrumutate celor mai variate teorii științifice și filosofice, noțiunea de destin este, de regulă, trecută cu vederea: rareori dacă ea apare în scrierile de filosofie a istoriei sau de morală practică; timpul este prins în definiții logice; ceva mai mult: este realizat în instrumente industriale precise, pe când asupra destinului planează o ideologie sentimentală și vagă; despre timp se publică în mod obișnuit studii științifice de psihologie și numai excepțional speculații metafizice; despre destin, dimpotrivă, se publică în mod obișnuit speculații metafizice și numai excepțional, ba aproape deloc, studii științifice. Timpul se bucură de o preferință vădită.

Această preferință este cu totul nejustificată, din punct de vedere psihologic, precum vom constata îndată. Timpul este o noțiune formată în mare parte din elemente convenționale, pe când noțiunea de destin implică în ea existența sufletului omenesc, în determinările lui cele mai adânci; dacă timpul este atât de preferat în cercetările oamenilor de știință, aceasta se datorește nu faptului că cunoștința lui ar fi mai importantă pentru om, de cum ar fi aceea a destinului, ci faptului că natura lui se acomodează mai ușor cu abstracția științifică, de cum se acomodează natura destinului; timpul este preferat, fiindcă în definirea lui se pot lăsa mai ușor la o parte atitudinile subiective ale aceluia care cunoaște, de cum pot fi lăsate la o parte atitudinile subiective în definirea destinului. Știința de până acum are, precum se știe, o tendință fățișă de a evita tot ce este subiectiv. Ea preferă să se ocupe de timp, fiindcă noțiunea acestuia poate îmbrăca haina obiectivității, pe când noțiunea destinului nu izbutește să îmbrace această haină. Nu este însă zis ca subiectivitatea să fie în vecii vecilor gonită din domeniul științei. Va trebui gonită și pe viitor subiectivitatea în înțelesul peiorativ, adică în înțelesul de arbitrar și accidental, dar acest înțeles nu se aplică oricărei subiectivități. Toată lumea vorbește de subiectivitatea vieții sufletești, fără să înțeleagă prin aceasta că viața sufletească, pe care o trăiește omul, este un ce arbitrar și accidental. Înțelesul peiorativ, dat subiectivității sufletului omenesc, era în știința de până acum o simplă mărturisire a neputinței de a explica viața în întregime. Aceea ce se explica prin legile materiei, era pentru știință obiectiv – necesar și real – aceea ce nu se explica, era subiectiv. Viața omului, fiind corporală și sufletească, era astfel împărțită în două: în obiectivă și în subiectivă. În jumătatea obiectivă: fapte ordonate și cu măsură; în jumătatea subiectivă: faptele petrecîndu-se în mod arbitrar, fără realitate. Era, cu un cuvânt, un fel de fobie în contra subiectivului.

Știința viitorului, în curs de realizare în zilele noastre, este pe cale de a se dezbăra de această fobie. Vechea tendință a

cercetătorului științific de a ajunge la o înfățișare a universului, din lăuntrul căreia să fie izgonită orice urmă de subiectivitate omenească, idealul unor fizicieni materialiști, este recunoscută în sfârșit ca o iluzie. Subiectivul omenesc este un determinant real în lăuntrul universului: această convingere o au astăzi cei mai de seamă reprezentanți ai științei. Pe viitor, știința va continua, bineînțeles, să separe subiectivul de obiectiv, dar nu cu scopul de a azvârli la o parte subiectivul, ca pe un ceva arbitrar și accidental, ci în scopul de a studia deosebit subiectivul după metodele potrivite lui. Pentru știința viitorului, între subiectiv și obiectiv va fi o diferență de perspectivă și nu de realitate. Subiectivul este aceea ce merge până dincolo de datele simțurilor, până în adâncul sufletesc, pe când obiectivul se mărginește la aceea ce formează imaginea lumii externe. Din această nouă perspectivă arbitrarul și accidentalul dispar. Sau, mai curând, ele caracterizează nu subiectivul, ci mai curând obiectivul. Căci, evident, mai real și mai necesar este aceea ce se leagă de suflet, decât aceea ce se leagă de lumea externă. În acest înțeles, găsim astăzi la mulți oameni de știință afirmarea că științele care se ocupă cu faptele sufletești sunt științe mai concrete decât științele care se ocupă cu faptele fizicochimice. Fizica și chimia sunt științe care studiază faptele naturii pe baza numai a câtorva date sensibile, ordonate pentru măsurătoare, cu eliminarea a tot ce iese din aceste date, pe când psihologia studiază faptele vieții de relațiune a omului, în întreg complexul de date, atît obiective, cât și subiective[1]. Filosoful W. Wundt afirmase acest lucru, chiar cu mulți ani înainte, făcând distincțiunea între noțiunile științelor fizicochimice, care sunt noțiuni abstracte, și noțiunile psihologiei, care sunt legate direct de realitatea vieții sufletești[2]. Arbitrare și

[1] În ultimii ani această afirmare o găsim exprimată fără rezervă în colecția *Bios, Abhandlungen zur theor. Biologie und ihrer Geschichte, sowie zur Philosophie der org. Naturwissenschaften,* de sub direcția lui Ad. Meyer, Hamburg. (Editura J. A. Barth, Leipzig.)

[2] W. Wundt, *Grundzüge der physiol. Psychologie.* (Comp. C. Rădulescu-Motru, *Curs de Psihologie.* Ed. a II.a, 1929, pag. 23 și urm.)

accidentale în fond nu sunt faptele naturii, nici unele; unele fapte însă ne apar cu aceste caractere, întrucât nu le cunoaștem decât în mod superficial. Înțelesul peiorativ, pe care îl avea subiectivul în știința de până acum, era mărturisirea superficialității de cunoștință pe care știința o avea despre subiectiv.

În noua perspectivă în care intră acum studiul faptelor sufletești, după ce ne-am dezbărat de fobia subiectivului, problema timpului și destinului începe să se lămurească. Subiectivul, de aici înainte, nu mai apasă asupra destinului ca o meteahnă care îl face să apară ca nepotrivită cercetării științifice, ci subiectivul care se leagă de destin este doar un indiciu că destinul este mai adânc în suflet, de cum este timpul, și ca atare mai concret și mai primitiv. Destinul este mai subiectiv, față de timp; în consecință: mai legat de totalitatea sufletului omenesc, de cum este timpul. Mai legat fiind de totalitatea sufletească, raportul între el și timp în aceea ce privește fundamentarea lor se inversează: nu din cunoștința timpului ne vom lămuri asupra destinului, ci din cunoștința destinului vom avea lămuriri asupra timpului. Seva cunoașterii se ridică în mod natural de la rădăcină spre tulpină, iar nu invers.

2. Între primele totalități funcționale de care omul s-a servit pentru a-și orienta viața de relațiune, a fost aceea care i-a dat putința să se deosebească pe el de mediul înconjurător. Prima totalizare, cu care a început orientarea conștientă în viață, a fost conștiința eului. Nu a eului reflexiv, pe care îl are omul rațional de mai târziu, format prin cultură, ci a eului emotiv, creatorul atitudinilor, prin care omul anticipează în lipsa instinctului, la incitațiile mediului extern. Animalul este și el capabil de anticipații. Anticipațiile lui însă izvorăsc din rezervorul instinctului, fără a trece prin selectarea conștiinței de eu. La el ofensiva și defensiva nu se dirijează de un eu, ci se fac în mod mecanic. Nu există la el atitudinea emoțională care să exprime starea de euforie sau de deprimare în lupta conștientă cu mediul. Atitudinile lui emoționale sunt simple atitudini mecanice, produse

de legile corpului. Omul, în deosebire de animal, are atitudini emoționale provocate de eul său și prin acestea el își făurește variate anticipații asupra mediului. Din această cauză eul, de la prima lui apariție, a avut în evoluția sufletească a omului rolul unui ferment accelerator și multiplicator. El a făcut pe om să se ridice de la simpla individualitate organică, la personalitate[1].

După această primă totalizare funcțională a eului, care este de natură mai mult emoțională, s-au produs treptat altele cu un caracter mai puțin emotiv, dar păstrând totuși puternice aderențe cu subiectivitatea. William Stern a încercat să enumere aceste totalizări, clasificându-le în dimensiuni personale și dimensiuni reciproce (între lume și persoană). Pentru el, personalistica dimensiunilor este așezată la mijloc între datele obiective, care consideră timpul și spațiul din punctul de vedere al măsurătorii exacte, așa cum cer matematica și fizica și subiectivitatea psihologică, care consideră aceleași dimensiuni ca niște prelungiri ale persoanei. În opunere cu dimensiunile pur formale ale matematicii, dimensiunile personale sunt bogate în însușiri subiective și sunt pline de viață. Alt înțeles îl are prezentul temporal pentru matematică și alt înțeles îl are prezentul temporal ca actualitate sufletească. În matematică el este un simplu punct inserat într-o ordine infinită, care poate fi luată în direcție pozitivă sau în direcție negativă, pe când în viața personală el este o realitate din cele mai împlinite; o realitate situată într-o ordine mărginită – între naștere și moarte – cu o direcție ireversibilă[2].

Aceea ce lipsește din această clasificare a lui W. Stern este menționarea destinului ca dimensiune personală.

Ca dimensiune personală, timpul, de la primele sale licăriri, este împreunat cu însușiri subiective. Zile lungi și

[1] Comp. *Personalismul energetic*, editura Casa Școalelor, București, 1927, pag. 51 și urm.

[2] William Stern, *Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage*, Haag, 1935, I, pag. 129 și urm.

zile scurte; zile faste, zile nefaste și atâtea alte denumiri erau pentru cei vechi nu simple metafore, ci lucruri simțite. Nici astăzi oamenii din popor nu iau calendarul drept un cadru omogen de timp, ci îl iau drept un organism viu, în care sfinții își au zilele lor, zi anume pentru fiecare, fără să se poată înlocui una prin alta.

Între aceste totalități funcționale sufletești, împreunate cu un subiectivism masiv, și-a făcut apariția intuiția destinului. W. Stern nu o menționează decât incidental și atunci în altă ordine de idei. Alți psihologi încă și mai puțin. Totuși intuiția destinului joacă în primele epoci ale culturii omenești un rol însemnat. Toată mitologia popoarelor antice, precum și începuturile științei și mai ales începuturile filosofiei eline nu se pot înțelege decât prin rolul dominant pe care îl are intuiția destinului în conștiința omenească primitivă. Această intuiție a destinului este mai săracă în elemente utilizabile pentru știință, de cum este aceea a timpului, dar în schimb este cu mult mai înrădăcinată în existența sufletului. Ea este anticipația unui eu emotiv, cu orizonturi strâmte intelectuale, dar cu o mare adâncime sufletească.

Să încercăm a desprinde cîte ceva din originea ei.

Animalul trăiește într-un prezent perpetuu. Această împrejurare a și fost numită de către unii fericirea animală. Omul trăiește în prezent, în viitor și în trecut. Această trăire n-a venit dintr-o dată și cu atât mai puțin n-a venit în mod liniștit. Din observațiile făcute asupra copiilor s-a dovedit că aceștia ajung numai după oarecare experiență să-și facă o idee de aceea ce este viitor și trecut. Formele gramaticale dovedesc, de asemenea, că unele popoare au întârziat mult până să intre în stăpânirea diferențierilor temporale. Intuiția completă a legăturii dintre prezent, viitor și trecut s-a câștigat numai cu încetul. Și în urma multor frământări sufletești. Omul de astăzi, înarmat cu tehnica culturii, privește cu încredere spre viitor și cu mândrie chiar uneori spre trecut.

Omul primitiv era însă în alte condiții. Viitorul pentru el este un necunoscut plin de groază. Trecutul, un mormânt de lucruri distruse. Pentru el timpul apare ca un dinte distrugător. Zeul timpului, Saturn, era înfățișat ca un monstru, care își devora copiii săi proprii. Din cauza acestui amestec puternic de subiectivism, intuiția de timp avea la origine un caracter de mozaic subiectiv; în tot cazul cu desăvârșire diferită de intuiția omogenă și unitară a omului de știință de astăzi. Pentru a ajunge la aceasta din urmă, conștiința omenească a trebuit să treacă prin lungă perioadă de pregătire.

Această perioadă este stăpânită de intuiția destinului, sau mai corect de presimțirea destinului, constituită din elemente emotive.

Intuiția destinului este matricea în care ia naștere intuiția timpului. Ea este anticiparea pe care o proiectează înaintea viitorului conștiința omenească redusă la totalitatea eului emotiv. Înainte de a se ajuta cu tehnica măsurătoarei pentru a introduce, în intuiția prevederii de viitor, o ordine unidimensională, pe baza căreia apoi să ridice adevărurile științifice, conștiința omenească a luat o atitudine mistică. Ea a opus necunoscutului din viitor prima armă de ofensivă, presimțirea destinului. Presimțirea destinului este anticiparea mistică a devenirii universale. Eul emotiv are în această presimțire intuiția unei ordini a universului; ordine pe care el însă o întrevede bazată nu pe raporturi constante cantitative, așa cum o întrevede omul de știință astăzi, ci pe un raport de motivație internă antropomorfică. În presimțirea lui, cursul schimbărilor din lumea externă și cursul vieții omului formează încă un singur tot; un curs care nu revine asupra sa însuși. Destinul anunță expierea unei osânde, sau realizarea unei vocații, nu ca prevederi justificate prin experiență și deci dependente de anumite condiții, ci ca sentințe neclintite.

Oedip, fiul lui Laius, regele Tebei și al Jocastei, este abandonat după naștere pe muntele Citeron de către chiar tatăl său, fiindcă un oracol destăinuise acestuia că va fi ucis

de propriul său fiu. Oedip a fost găsit de nişte păstori şi predat regelui din Corint. Crescut mare şi intrigat asupra naşterii sale, consultă şi el un oracol, care îl previne că mari nenorociri îl aşteaptă: va ucide pe tatăl său şi se va căsători cu mama sa. Îngrozit de acest destin, el pleacă să se piardă în lume. Întâmplarea îl aduce însă înaintea tatălui său, pe care, după o ceartă, îl ucide. Apoi, tot prin întâmplare, aude de promisiunea noului rege al Tebei, că tronul Tebei, precum şi căsătoria cu Jocasta, se acordă aceluia care va scăpa Teba de sfinxul care se găsea în vecinătate şi care ucidea pe oricine care nu-i răspunde la anumite enigme. Oedip răspunde la enigmele sfinxului şi astfel ia tronul şi pe Jocasta, mama sa, de soţie. Astfel destinul este împlinit. Nici o intervenţie umană, sau extraumană, nu l-a putut împiedica. Singura lui justificare stă în blestemul cu care Oedip a venit pe lume şi care trebuia să se realizeze, aşa cum se realizează orice este substanţial în sufletul omenesc.

Din această totalitate a destinului s-a desprins apoi, prin cultură raţională, intuiţia timpului. Din intuiţia timpului dispare motivaţia internă şi tot misticismul antropomorfic, ea devenind din ce în ce mai mult un instrument de măsurătoare pentru schimbările din lumea externă. Aceea ce a ajutat la această desprindere, în primul rând a fost frecvenţa cu are s-a impus atenţiei omeneşti fenomenele periodice din natură. Periodicitatea face să se adâncească deosebirea dintre cursul naturii şi cursul vieţii omeneşti. Ireversibilitatea pe care o constatăm în cursul vieţii omeneşti este înfrântă în natură prin producerea acestei periodicităţi. Natura nu merge spre moarte, ca omul. Structura ei se dislocă, *fluctuat nec mergitur*, pe când viaţa omului nu se dislocă, ci merge spre un sfârşit. De aceea faptele naturii se pot explica prin legi care sunt verificate prin repetiţie, pe când faptele omeneşti nu se explică complet niciodată, ci numai se înţeleg prin finalitatea lor istorică.

Constatarea acestei periodicităţi a însemnat un moment hotărâtor în dezvoltarea culturii omeneşti. Căci în ea era găsită, în sfârşit, baza solidă, pe care putea raţiunea omenească de aici înainte să ridice prevederea ştiinţifică. Era deschis drumul spre cunoştinţele bazate pe măsurătoare şi în genere spre ştiinţa experimentală. Natura, în lumina periodicităţii fenomenelor sale, era de acum înainte transformată într-o armonie ordonată după raporturi raţionale, pe când viaţa omului era abandonată necunoscutului. Despre cursul naturii se puteau face prevederi ştiinţifice, pe când despre cursul vieţii omeneşti numai presimţiri, devinaţiuni.

Prinzând conştiinţa acestei deosebiri, între natură şi om, printr-un fel de compensaţie, omul a găsit în sine nu un motiv de umilinţă, ci unul de înălţare. Timpul, legat din ce în ce mai strâns de periodicitatea fenomenelor naturii, a fost întrebuinţat ca instrument pentru cunoaştere, ca unitate de măsură, din ce în ce mai exactă. Raţionamentul abstract, depărtându-l de subiectivitatea primitivă, a făcut din el o dimensiune omogenă, simbol al unei succesiuni transcendentale şi infinite.

În schimb, destinul rămase să fie aplicat la înţelegerea misterului căruia se datorează apariţia vieţii omeneşti. În dimensiunea raţională a timpului, apariţia vieţii omeneşti este o simplă verigă dintr-un lanţ cauzal fără început şi fără sfârşit; în destin, apariţia vieţii omeneşti este actul suprem al creaţiunii. Fiecare apariţie de om, prin destinul ei, este o înălţare spre dumnezeire. Timpul este anonim, acelaşi pentru natura întreagă; destinul este personal; el dă fiecărui om în parte, un sens în mijlocul universului.

3. În acest înţeles, destinul a jucat în lumea antică un mare rol. Aceasta rezultă din documentele istorice care ni s-au păstrat de la oameni din antichitate. Destinul îşi avea în lumea antică obiceiurile şi chiar instituţiile sale. Nimic mai

răspândit în această lume, ca talismanele, prezicerile astrologice şi oracolele. Nu există om de seamă în lumea antică, asupra căruia să nu se fi exercitat influenţa destinului. Căci el, deşi nemilos, era totuşi singura formă de prevedere a viitorului, prin aceasta, de eliberare de sub groaza necunoscutului. „Prevederea nemiloasă este totuşi mai liniştitoare decât necunoscutul arbitrar", a spus odinioară filosoful Leibniz. Noi astăzi nu ne putem închipui cât de chinuitoare era groaza necunoscutului la oamenii antici. În jurul nostru sunt îngrămădite străjile civilizaţiei, care fac să aşteptăm în linişte ziua de mîine. Omul antic nu trăia în această linişte. Pentru el fiecare răsărit de soare putea să aducă ceva duşmănos. În anul 1000 după naşterea lui Christ, oare nu toată lumea cultă din Europa tremura de groaza că se va sfârşi pământul? Şi aceasta după ce creştinismul împrăştiase vreme de zece secole învăţătura în bunătatea divină, care trebuia să fie mântuitoare de orice groază. Ce a putut fi înainte de Christ?

În această nesiguranţă generală, presimţirea destinului era o întărirea adusă energiei personale; o busolă subiectivă şi intermitentă, dar singura busolă după care se putea dirija conştiinţa omului spre necunoscutul viitorului. Urmând presimţirii destinului, era pornit războiul şi era încheiată pacea; se hotărau iniţiativele cele mai însemnate.

Dacă examinăm acum, după documentarea pe care ne-o dă viaţa oamenilor antici, conţinutul intuiţiei destinului, găsim în el următorii factori. Un prim factor, cel mai puternic, afirmarea vieţii omului – şi prin analogie apoi, a grupului social – ca având o valoare hotărâtă în mijlocul universului. Fiecare om cu destinul lui, însemnează: fiecare om, avându-şi fixată o anumită valoare supranaturală, prin însăşi existenţa lui. Această fixare nu este scoasă din raţionament, ci proiectată direct prin efuziunea eului emotiv. Destinul se presimte, nu se raţionează. Presimţirea lui este mai puternică decât orice logică raţională. Cine se simte cu un destin, nu

aleargă să se convingă dacă acest destin este sau nu adevărat; el trăieşte în destinul său, cum trăieşte în carnea şi oasele sale.

Acest factor atât de puternic în conţinutul intuiţiei destinului este aproape inexistent în intuiţia timpului. A trăi în timp, nu dă omului nici o înălţare deasupra naturii. Timpul, după cea mai recentă definiţie ştiinţifică, este un simplu sistem de măsuri convenţionale dobândite prin instrumente de orologerie[1]. El încadrează pur şi simplu. Omul nu-şi merită timpul în care trăieşte. Dar omul îşi merită destinul.

Al doilea factor din conţinutul intuiţiei destinului este dinamica ireversibilului. În destin totul curge, fără repetare, cum zicea Heraclit, care nu făcea încă deosebire între cursul naturii şi cursul vieţii omeneşti.

Acest al doilea factor, de un subiectivism mai puţin pronunţat, este totuşi strâns înrudit prin origine de cel dintâi. Afirmarea ireversibilităţii este antropomorfizarea mersului naturii după procesul îmbătrânirii omului. Împlinirea destinului se face pe o linie rigidă, cum se împlinesc şi zilele omului. Nici o revenire înapoi.

Contrazicerile acestei ireversibilităţi, în aceea ce priveşte viaţa omului, când ele prin iluziune au ocazia de a se produce – şi acestea sunt cazurile de reapariţie ale persoanelor decedate – sunt totdeauna însoţite de groază. Moartea este, în ordinea destinului omenesc, o liberare. Acela care o înfrânge, este un monstru. Dimpotrivă, acela care primeşte moartea, din voia destinului, un erou.

În privinţa acestui de al doilea factor, ca şi în privinţa celui dintâi, evoluţia intuiţiei de timp se depărtează de aceea a destinului. Ireversibilitatea se pierde din conţinutul intuiţiei de timp, pe măsură ce aceasta din urmă este mai ştiinţifică. Paradoxul timpului negativ, adică reversibil, nu mai este de

[1] Comp. Ernest Ensclangon, *La notion de temps, temps physique et relativité etc., Gautier-Villars, Paris, 1938.*

mult un paradox. În științele exacte noțiunea timpului negativ este întrebuințată în mod curent.

Dar față de intuiția timpului, aceea ce caracterizează îndeosebi intuiția destinului, este stringența cu care aceasta din urmă se impune conștiinței. Intuiția destinului vine elaborată gata din subconștient și are o certitudine demoniacă, dacă este să întrebuințăm o denumire uzuală la antici, dar cu totul uitată de moderni. Conștiința, în care a prins o intuiție de destin, cade în stare de extaz. Eul dăruit cu o asemenea intuiție se lasă condus. Este sub stăpânirea unui demon, demon tutelar, care, odată găsit, nu mai este părăsit toată viața. Biografiile oamenilor antici destăinuiesc pe larg rolul acestor demoni tutelari.

Din intuiția timpului au dispărut fără urmă demonii tutelari. Totuși amintirea lor se mai păstrează în sfinții din calendar. Ca obiect de știință timpul este astăzi intrat în câmpul certitudinii logice. Fie că este considerat ca o formă apriori a sensibilității, în înțeles kantian; fie că este considerat ca un sistem de măsuri dobândite prin instrumentele de orologerie, în înțeles pur matematic; în toate cazurile, timpul pentru știința de astăzi n-are o existență infrarațională, sau suprarațională, ci o existență pe deplin corespunzătoare axiomelor raționale, în intuiția lui nu se găsește nimic care să contrazică legile logicii.

Pe scurt, așadar: în conținutul intuiției, sau presimțirii destinului, la omul antic întâlnim factori cu totul deosebiți de aceea care intră în conținutul intuiției de timp. Destinul nu este o prevedere susținută pe un calcul rațional, ci el este o presimțire susținută pe o atitudine emoțională.

În sfârșit, intuiția destinului este mistică. Ea are o existență subiectivă, strict individuală. Se poate adânci și diferenția prin experiența internă, dar nu prin mijlocirea unei educațiuni în școală. Omul care din naștere nu o are, nu o poate învăța din cărți.

4. Insistând până aici, în mod exclusiv, asupra rolului pe care intuiția destinului l-a avut în viața popoarelor antice, s-ar părea că prin aceasta am subînțelege că în viața popoarelor moderne acest rol ar fi cu totul dispărut. Aceasta ar fi însă cu totul departe de gândul nostru. Intuiția destinului n-a încetat câtuși de puțin să joace un rol însemnat și în viața popoarelor moderne, chiar în înțelesul pe care îl avea în antichitate. Rolul ei a rămas aproape același, numai că acest rol este astăzi ascuns. Aceasta este, de altminteri, regula generală a evoluției întregii vieți sufletești. Credințele primitive ale acestei vieți persistă, însă persistă în structuri noi, transfigurate. Intuiția destinului s-a aflat pe primul plan al conștiinței poetului de tragedie în antichitate, într-o formă pură și originală; astăzi în conștiința omului cult este încorporată în tot felul de totalități sufletești noi. În credințe religioase, în sisteme morale și metafizice, în ideologii politice. Un om cult modern, dacă este întrebat asupra momentelor din viața sa în care s-a simțit sub puterea destinului, nu știe ce să răspundă; întrebarea chiar i se pare stranie. Dar același om cult subînțelege zilnic intuiția destinului în diferitele afirmări religioase, moarale, sau filosofice, pe care le exprimă. Aproape că nu se pot enumera, atât sunt de multe, afirmările în care intuiția destinului este subînțeleasă în viața noastră modernă. Amintim câteva.

În primul rând, sunt diferitele credințe religioase monoteiste. Pentru mulți adepți ai acestor credințe puterea divină este o simplă transfigurare a destinului. Între adepții creștinismului chiar, sunt foarte puțini cari pot face deosebire între omnipotența divină și implacabilul destin. Dar asupra acestor credințe nu insistăm. Este în ordinea naturală a culturii omenești ca formele noi de credințe religioase să absoarbă în ele pe cele vechi; înnobilându-le pentru unii, și aceștia sunt cei puțini; păstrându-le neschimbate pentru alții, cari sunt cei mulți.

O altă categorie, foarte numeroasă, de afirmări în care este implicat destinul o constituie afirmările privitoare la inconştient. Epoca noastră are o predilecţie pentru inconştient. O mulţime de probleme psihologice, sociologice, estetice şi chiar morale se soluţionează în epoca noastră prin intervenţia inconştientului. De la apariţia scrierilor lui Sigmund Freud, mai ales, trăim într-un adevărat cult al inconştientului. El explică tot. De la scenele din vis până la stilul pe care îl iau operele de cultură ale popoarelor; tot ce gândeşte, simte şi făptuieşte omul este datorat intervenţiei inconştientului. Ce deosebire este între acest inconştient, descoperit de omul modern şi destinul omului antic? O deosebire de altitudine: destinul vechi venea de sus, din ceruri, pe când inconştientul vine de jos, din substratul fiziologic al sufletului; iar referitor la rolul pe care îl au, unul şi altul, deosebire nu există. Omul este în luptă cu amândouă, în aceleaşi condiţii. Destinul antic este doar un tiran de origină nobilă, cerească; pe când inconştientul este un tiran, de origine obscură, pământească; întrucât însă priveşte modul cum ei îşi exercită tirania, asemănarea între unul şi altul este perfectă. Aceasta au şi înţeles-o poeţii noştri de tragedie, foarte bine. Ei n-au nevoie să recurgă la legenda lui Oedip, când au la îndemână complexul lui Oedip, care stă la pândă, potrivit teoriei lui Freud, în inconştientul fiecărui om.

Bineînţeles, prin acestea zise nu voim să scădem întru nimic importanţa inconştientului şi, în special, meritele şcoalei lui Freud, pe terenul psihologiei. Inconştientul, restrâns la faptele de psihologie, este un factor important şi prin intervenţia lui se explică multe; dar inconştientul în rolul de atothotărâtor în viaţa omului individual şi a popoarelor, este o simplă travestire a nemiloasei Moira din mitologia elenă.

Cele mai interesante ascunzişuri însă, în care se poate găsi vechea intuiţie a destinului, sunt ideologiile politice şi sociale. Acestea ne repun de-a binelea în vechile obiceiuri

şi instituţii ale vieţii antice. Numai că astăzi obiceiurile şi instituţiile, care servesc destinul, nu se mai numesc oracole, talismane sau horoscoape, ci slogane de propagandă în serviciul unor ideologii, decretate sfinte, prin intuiţia pe care o au conducătorii de popoare despre menirea lor pe întinsul pământ. Cum în antichitate nu era om, cu pretenţie de a juca un rol în viaţa publică, care să nu pună destinul deasupra dreptei judecăti, aşa şi astăzi. Încrederea oamenilor politici în destinul lor este mai puternică decât orice demonstraţie raţională. Fiecare din aceştia simte în sinea sa şoapta demonului tutelar. Ideologiile politice şi sociale, astăzi ca şi ieri: anticipaţii, mai mult sau mai puţin reuşite, ale eului emotiv omenesc, eternul ferment al creaţiunilor antropomorfice.

Toate acestea sunt supravieţuirile pe care le păstrăm de la intuiţia destinului în forma lui antică. Alături de acestea însă, o formă nouă este în curs de elaborare. Aşa precum intuiţia timpului, prin treptata ei raţionalizare, a ajuns să constituie condiţia fundamentală a prevederii ştiinţifice, bazată pe cauzalitatea mecanică, tot astfel intuiţia destinului, dezbrăcată de misticismul vechi, va constitui condiţia fundamentală a prevederii privitoare la devenirea vieţii pe pământ. Studiul din ce în ce mai amănunţit asupra a ceea ce constituie substanţa vieţii, va aduce cu sine afirmarea convingerii că în lumea organică, în special în lumea sufletească, prevederea unui fapt – a unei vieţi de om, sau de popor – este înţelegerea rostului pe care îl are acest fapt în devenirea unităţii în care este cuprins, adică realizarea destinului pe care îl poartă cu sine substanţa vieţii pe pământ. În fiecare unitate de viaţă, individuală sau socială, se ascunde legea sa individuală de realizare, adică destinul său.

II

MISTICISM, VOCAȚIE ȘI PROFESTISM ÎN RAPORT CU DESTINUL

1. Experiența mistică, după L. Lévy-Bruhl și conceptul destinului. 2. Destinul în spiritul filosofiei elene. Caracterul său umanist. Destin și vocație. 3. Destinul în câmpul experienței omului creștin. Profetismul. 4. Limitele prevederii cauzale din științele naturii materiale. „Ignorabimus", după E. Du Bois-Reymond. Cauzalitatea psihică, după W. Wundt. 5. Legea individuală ca bază a prevederii pe linia destinului.

1. Câmpul experienței omenești nu se mărginește la materialul dat de simțuri, adică la aceea ce omul primește direct prin organele sale receptive de sensibilitate, ci în câmpul experienței omenești intră, ca un factor tot așa de important, fondul intern spiritual, care este constituit din credințe, dorințe, judecăți, idei, explicări etc., și prin care omul se ajută la înțelegerea materialului dat de simțuri. Organele receptive ale sensibilității rămân aceleași, în decursul a sute și mii de generații care se succed, aceea ce se schimbă și face diferența, de la secol la secol, și de la popor la popor, este numai fondul intern spiritual. Acesta dă câmpului de experiență perspective noi, și îl transformă într-un spațiu spiritual din ce în ce mai vast. Între omul de cultură antică europeană și omul de cultură modernă; între sălbatici și civilizați, deosebirea stă nu în sensibilitate, ci în spiritualitate. Aceleași date ale sensibilității pot avea la unii

și la alții înțeles deosebit. Sălbaticii văd un semn de prevestire nefastă, acolo unde civilizații văd un fapt obișnuit. Cu același corp și cu aceleași simțuri se leagă, după fondul intern spiritual al omului, un câmp de experiență, cînd mai strâmt, când mai vast; când mistic, când realist.

În această privință găsim în cărțile sociologilor, și în special în acelea ale sociologului francez L. Lévy-Bruhl, o confirmare deplină. Sălbaticii, sau presupușii oameni primitivi, nu sunt, după Lévy-Bruhl, incapabili de o experiență analoagă aceleia pe care o are omul mediu din Europa de astăzi; ei ar putea foarte bine să aibă o asemenea experiență, dacă mintea lor n-ar fi plină de credințe și prejudecăți care îi face să dea lucrurilor văzute și auzite o semnificație cu totul greșită. Din această cauză ei nu pot să-și construiască mai simple prevederi. Deși constată fapte care se repetă la intervale scurte, totuși ei nu le pun într-o lege de succesiune, fiindcă, printre faptele care se repetă, ei intercalează voința sau răzbunarea spiritelor rele, care poate oricând să modifice succesiunea. Aceea ce s-a întîmplat ieri, pentru omul cult, este natural să se întâmple și astăzi când condițiile rămân aceleași; pentru sălbatic însă nu, fiindcă pentru el condițiile, fiind în voia necunoscutului, nu rămân niciodată aceleași. Uniformitatea naturii, presupusă de omul cult, ca o condiție de sine, și pe care el își întemeiază prevederea, nu există pentru sălbatic. În natură, sălbaticul nu vede legi care să se succeadă uniform, ci efecte poruncite de spirite sau puteri care nu cunosc deasupra lor o ordine de succesiune. El nu așteaptă nimic de la prevedere, fiindcă are credința că după voia spiritelor rele poate să se întâmple orice și oricând.

Experiența, stăpânită de credințele pe care le poartă cu sine mintea sălbaticului, o numește Lévy-Bruhl experiența mistică[1]. Trăind în câmpul unei asemenea experiențe,

[1] L. Lévy-Bruhl. *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, Alcan, 1938.

sălbaticul nu trăieşte totuşi o viaţă în nouri, cum s-ar zice. El nu este absurd în activitatea sa practică. Dimpotrivă, este capabil de muncă productivă şi de organizaţie socială. Dar atât munca, cât şi organizaţia lui socială nu sunt dirijate de judecata conştientă, ci de tradiţie. Persoana lui este oarecum dedublată. Cu inconştientul el este legat de nevoile practice, cu conştientul trăieşte într-o lume nereală. De aceea viaţa lui se scurge fără a lua caracterul unei evoluţii spirituale. El, ca şi animalul, nu are viaţă istorică.

În câmpul acestei experienţe mistice este cu neputinţă de găsit o aplicaţie conceptului ştiinţific al timpului. Pentru un timp omogen şi ordonat cronometric, aşa cum cere ştiinţa, trebuie în prealabil intuiţia mişcărilor periodice, cum ar fi acelea ale corpurilor cereşti, sau ale pendulului; mişcări la care omul cu experienţa mistică nu face nici o atenţie, întrucât el crede că periodicitatea în natură poate fi oricând întreruptă. Până aproape de începutul culturii europene a persistat credinţa că apusul soarelui era însăşi moartea soarelui, iar răsăritul lui, naşterea unui nou corp ceresc. Timpul, concept ştiinţific, va trebui să aştepte până ce conceptul mişcării ordonată şi continuă se va fi format şi apoi, sprijinit pe acesta, el să se poată ridica la rolul de intuiţie pentru determinismul cauzal al universului întreg.

În experienţa mistică, lipsită de intuiţia ordinii măsurate a timpului, nu va stăpâni cu toate acestea credinţa în hazard, sau în haos, ci în ea rămâne loc pentru un concept al destinului, pe care îl putem constitui uşor din datele adunate de Lévy-Bruhl şi de ceilalţi sociologi. Nu pentru un concept, în înţeles filosofic; totuşi, pentru un concept în curs de formaţiune. Misticul întrevede în cursul schimbărilor din natură nu o oarbă întâmplare, ci un curs în care se manifestă celel două momente ale destinului: unicitatea şi imperiozitatea demonică. Aceea ce se întâmplă, misticul crede că trebuia să se întâmple, în fiecare caz în mod deosebit, şi totdeauna fără putinţă de a fi evitat. Această

credinţă este opusă prevederii, pe care o cultivă omul de ştiinţă modernă, dar ea este, totuşi, o anticipare asupra viitorului, nu o simplă aşteptare a hazardului. Credinţa misticului are, în mod vag, o asemănare cu prevederea bazată pe substanţa lucrurilor, dar această substanţă este la el învăluită în misticism antropomorfic.

Pentru a ajunge la un concept filosofic al destinului, trebuie să ne transpunem într-un câmp de experienţă ceva mai vast. Trebuie să ne transpunem în câmpul unei experienţe dirijată de logica abstracţiunii. Misticul nu operează cu abstracţii. Faptele experienţei lui se leagă între ele prin simple asociaţii subiective. Spaţiul lui spiritual, prea restrâns, nu permite anticipări asupra viitorului, de care se leagă întrebările chinuitoare asupra sensului vieţii omeneşti. Omul mistic nu are o presimţire de tragedia omului. Aceasta începe cu prevederea ştiinţifică, iar prevederea ştiinţifică cu logica abstracţiunii. Acest nou câmp de experienţă îl găsim numai la omul cu începuturi solide de cultură; adică, după ce viaţa popoarelor a intrat în perioada lor de viaţă istorică. Nouă, europenilor, ne este prea bine cunoscută trecerea de la experienţa mistică la noua experienţă dirijată de abstracţie din istoria culturii poporului vechi elin. Acest popor a alungat de la început din câmpul experienţei sale credinţa în haos, şi în oarba întîmplare. Pentru elin, natura întreagă era un tot armonic, care îşi avea prototipul etern în simetria formei geometrice şi în ordinea numărului raţional. Mintea vechiului elin s-a pregătit apoi, pentru o justă întrebuinţare a abstracţiunilor la şcoala artei retorice, pe care el o practică în conducerea afacerilor politice. De la retorică ajunse treptat, mulţumită geniului lui Aristotel, la logică, şi prin aceasta la primele sistematizări ştiinţifice. Aceste prime sistematizări ştiinţifice îl duseră, în sfârşit, până pe pragul ştiinţei experimentale, care avea să deschidă mai târziu omului modern câmpul cel nou de activitate, caracterizat prin aplicarea legilor de prevedere. Elinul nu izbuti să treacă peste

acest prag. El rămase la știința pe care o îngăduia logica aristotelică. Dar tocmai din această cauză, cîmpul lui de activitate, lipsit de legile de prevedere, oferi în schimb condiții favorabile pentru elaborarea unui concept filosofic pentru destin.

2. Înțelegem să vorbim de conceptul destinului elaborat de oameni de știință elini, în special de filofofi, pentru cei la cari raționamentul condus de logică este la baza prevederii. Alături de acest concept, mai mult sau mai puțin filosofic, și care se confundă în bună parte cu aceea ce astăzi am numi vocațiune, se mai poate vorbi la elini și de credința în destin care se acordă cu mitologia. Conceptul filosofic și credința sunt profund deosebite. Ele totuși au mers paralel în cursul culturii eline: conceptul filosofic al destinului susținut de teoriile filosofilor; credința în destin, legată de mituri, și propagată de poeții tragici și lirici. Atât conceptul filosofic apoi, cât și credința de mit au trecut din lumea antică în cea modernă. Primul, pe calea literaturii și a filosofiei umaniste, cea de a doua, pe calea metafizicii. Nu se poate alege care corespunde mai mult geniului elin și care mai puțin. Amândouă sunt în fond corespunzătoare geniului elin. Ele sunt însă pe planuri diferite. Conceptul filosofic este pe planul rațional, iar credința pe planul religios metafizic. Ne vom ocupa deocamdată de conceptul filosofic, lăsând, pentru mai târziu, credința în destin de pe planul religios metafizic, și pe care o găsim în mitologie, în legătură cu zeitatea Moira (precum și cu alte zeități de nume diferit, dar cu aceleași atribute ca Moira).

Filosoful elin este prin excelență umanist. În lume, ca înfăptuire esențială, el vede fapta omenească. Aceea ce depășește pe om, se pierde în nebulos. Socrate, părintele filosofiei eline, își făcea un merit din aceea că a scoborât gândirea contemporanilor săi pe pământ, după ce rătăcise înainte de el, în sferele cosmosului. Elinul ținea să trăiască

pe pământ, cu toate fericirile, pe care i le putea da rostul vieții de om.

Această caracterizare reiese din principalele opere filosofice și artistice ale vechii Elade. Cât va trăi lumea, cultura elină se va impune, ca prima școală a umanismului.

De aceea, lăsând la o parte credința că destinul este deasupra tuturor zeilor, și la care fac aluzie poeții de tragedie, conceptul destinului, în acord cu bazele filosofiei eline, este o definire a destinului legat de persoana omului. De persoana omului, în limitele conduitei acestuia pe pământ, între momentul nașterii și al morții, iar nu de persoana omului, într-o presupusă continuitate, dincolo de naștere și de moarte, așa cum învață filosofia indiană, prin *Karma.* Destinul, după filosofia elenă, este realizarea persoanei omenești, în ordinea imanentă a condițiilor substanțiale în care trăiește acesta; este aceea ce, generalizând, înțelegea Aristotel prin noțiunea *entelehie.*

Acest concept al destinului se sprijină pe următoarele două temeiuri, care se găsesc din belșug acreditate în mintea vechiului elin. Primul, că ființa omului este prin sine însăși, între toate creaturile naturii, cea mai interesantă și cea mai prețioasă. Al doilea, că ființele omenești au conduite diferite una de alta, întrucât la fiecare dintre ele destinul este hotărât de la naștere, după moștenirea primită: la una o condamnare de expiat, sau o nedreptate de răzbunat; la alta, o virtute de ilustrat etc. Aceste două temeiuri sunt pentru câmpul de experiență al elinului, ca două coordonate care fixează, în fiece moment, direcția pe care o ia conduita unui om.

Acest concept al destinului, întrucât este întemeiat pe moștenirea cu care vine ființa omului pe lume, nu este un concept de tonalitate optimistă; el pare mai curând de tonalitate pesimistă. Destinul fiecărui om este pecetluit oarecum, fără posibilitate de a fi schimbat. Cu toate acestea, această tonalitate pesimistă este asociată în structura conceptului elin cu un sentiment de adîncă admirație pentru

făptura omenească. Omul este, pentru elin, creatorul propriului său destin. În cadrul puterilor lui sufletești se dă lupta între rău și bine, și se câștigă victoria asupra răului. Filosoful elin nu recurge la influența unei puteri transcendente care să ajute la realizarea destinului omenesc. Puterile transcendente ale zeilor, stau deoparte ca la spectacol. Ceva mai mult: ele sunt constrânse să primească, alături de ele în Pantheon, pe oamenii cari prin destin au fost apoteozați, sau transformați prin încarnație în divinități. Cu prețul unei asemenea ascensiuni spre divinitate, omul poate primi destinul său, chiar cu o perspectivă de tonalitate pesimistă!

Din această scurtă caracterizare a conceptului filosofic despre destin se poate vedea îndeajuns că în el sunt cuprinse aproape toate momentele pe care le știm cuprinse în conceptul vocație. Vocația este și ea o realizare a fondului spiritual moștenit. Ea, ca și destinul, este diferită după persoană și se impune ca un instinct. Această asemănare dintre destin și vocație merse accentuându-se la filosofii din perioada greco-romană, cari continuau pe cei clasici. În școala stoicismului, omul cu destin nobil și omul de vocație se echivalează. Cu toate acestea, asemănarea, deși aparentă, nu este totuși semnalată nici de filosofii clasici elini, nici de continuatorii lor. Atât unii, cât și ceilalți trec sub tăcere vocația. Rareori, dacă despre vocație vorbesc filosofii Romei, cari mai mult popularizează decât creează teorii. Cauza acestei treceri sub tăcere a vocației este însă ușor de aflat. Ea este următoarea: Atitudinea mintală a filosofilor antici este cu desăvârșire statică. Conceptele, pe cari ei le utilizau, înlesnesc înțelegerea unei armonii contemplative de forme, iar nu înțelegerea unei armonii susținută pe un avânt dinamic. Natura era pentru ei o armonie statică; tot așa, și persoana omenească. Din contemplarea întregii vieți a unui om, dacă reieșea o unitate armonică, omul era socotit că a atins suprema fericire. Ființa omenească rămâne în cadrul

moștenirii primite din naștere; fericirea nu era căutată dincolo de cadrul scopurilor tradiționale. Vocația, mai mult ca destinul implică însă în conceptul ei o avântare dincolo de cadrul moștenirii; ea folosește moștenirea ca pe un sprijin, tendința ei fiind să treacă dincolo, pentru a realiza o chemare. Această tendință spre o depășire a moștenirii înnăscute în om, este cauza care a reținut pe filosofii elini să vorbească de vocație alături de destin. Aceeași cauză i-a făcut încă și mai mult să treacă sub tăcere profeția. Căci profeția mai mult decât vocația împinge pe om să realizeze aceea ce nu-i este dat în moștenire. Astfel filosoful elin s-a mulțumit să prezinte tipul omului unitar și armonic, realizat printr-un destin fericit, și s-a ferit să vorbească de vocație, și mai ales de profeție.

3. Abstracțiile, pe care logica aristotelică le-a știut face utile raționamentului, au reușit treptat să gonească din câmpul experienței omului elin elementele mistice, și să deschidă un drum științei pozitive. Ele s-au oprit, însă, la științele descriptive, clasificatorii. În special, au dat o bună orientare pentru înțelegerea faptelor omenești. Succesul lor cel mare a consistat în crearea unei ideologii raționaliste, prin mijlocirea căreia funcțiunile de invenție ale minții omenești și-au putut continua opera pe viitor. Dar marea lor scădere era, că nu puteau da o explicare mulțumitoare schimbărilor pe care le prezenta experiența zilnică. Aceste schimbări, constatate de sensibilitatea omenească, erau refractare sistematizărilor pe care logica aristotelică le ridica pe baza entelehiei substanțialiste. De aceea, filosofii neglijau de obicei datele sensibilității, unii chiar le considerau ca inexistente și se mulțumeau cu datele raționale. Universul era, pentru ei, explicat îndeajuns, dacă era prezentat ca un cosmos, unitar și armonic. Omul, de asemeni.

Această atitudine statică a filosofiei antice a fost zdruncinată, mai întâi, prin răspândirea creștinismului. Prin religia lui Christ ideologia umanistă a culturii eline a fost pe

de-a întregul contrazisă. Preocuparea minții omenești, de acum înainte, după creștinism, s-a îndreptat nu asupra aceea ce face armonia unitară, din sufletul omului, ci asupra aceea ce este să vină prin voința lui Dumnezeu, dincolo de univers și de om. Preocupările transcendentale înlocuiesc entelehia substanțialistă a lui Aristotel. În consecință, conduita omului nu se mai judecă după idealul perfecțiunii atinse, ci după căldura credinței cu care ea urmărește pregătirea sufletului pentru viața de dincolo de mormânt.

Înțelesul destinului lua și el o altă direcție. Potrivit umanismului de la baza filosofiei eline, el se confundase până aici aproape cu realizarea însușirilor, sau păcatelor, pe care omul le purta cu dânsul de la naștere. El nu cerea de la om fapte care depășesc puterile naturii omenești. Acum, prin creștinism, direcția înțelesului de destin este alta, întrucât omul este hotărât să împlinească până la capăt litera dogmei religioase. Adevăratul creștin nu se străduiește să realizeze însușirile sale de om; dimpotrivă, el vrea să se lepede de tot ce-i amintește în el natura de om, pentru a realiza virtuțile cerute de religie. Destinul creștin este așadar chemarea la un rol, care depășește puterile date omului din naștere. Este noul destin o vocație, în înțelesul dat astăzi acestui cuvânt? Nu. Vocația pentru noi, astăzi, este chemarea omului la o anumită perfectare a muncii spre binele vieții sociale și economice, pe când destinul, în înțeles creștin, este chemarea omului la o perfectare spirituală, transcendentă vieții omenești.

Cu răspândirea creștinismului, conceptul de destin, așa cum acest concept putea fi construit pe baza filosofiei eline, poate fi considerat de aici înainte ca fără obiect. În câmpul de experiență a omului creștin, destinul omenesc este lăsat la voia lui Dumnezeu. Atotputernicia dumnezeiească hotărăște destinul, pentru fiecare om. Oamenii aleși de Dumnezeu scot prin fapta lor la lumină nu bogăția lor proprie sufletească, ci scot la lumină aceea cei ei prin inspirație

primesc ca har de la divinitate. Ei sunt profeții lui Dumnezeu, și nu oameni de vocație profesională[1].

4. La omul modern, înțelesul destinului depășește înțelesul vocației, păstrând totuși între ele înrudirea pe care am constatat-o în filosofia antică. Această depășire se produce, mai întâi, prin însăși înrâurirea creștinismului. Scopul transcendent, care se dă de creștinism vieții omenești, ridică și orizontul conștiinței acestei vieți, pentru a privi departe în viitor, așa cum nu se făcuse până aici[2]. Pentru prima oară, popoarele moderne iau conștiință de menirea lor pe pământ. Această conștiință de menire dă însă sprijin unei mai bune înțelegeri a destinului. Din pasiv, adică suportat fără împotrivire, destinul devine activ, adică voit. Un pas încă, și omul modern se va crede în măsură să și-l făurească el însuși. La această încredere îl vor ajuta multiplele aplicații ale științei experimentale. Omul modern, cu un cuvânt, nu se mai mulțumește cu contemplarea naturii; el vrea să stăpânească natura; el se vrea dinamic. Și se vrea dinamic, fiindcă se știe că are putința de prevedere.

Această putință de prevedere el a realizat-o treptat, nu fără ezitări și rătăciri. O lungă durată de vreme, cauza principală a acestor ezitări și rătăciri este neobservarea deosebirii dintre prevederea asupra faptelor materiale și prevederea care se referă la viața sufletească. Cum era de așteptat, de altmintreli, primii oameni de știință nu țin seamă de natura deosebită a timpului pe care se țes faptele sufletești. Ei văd, peste tot, timpul omogen și convențional. Pentru destinul fiecărui popor, aceea ce însemnează pentru istoria

[1] Preoții, cari oficiază astăzi în bisericile creștine, ar trebui socotiți ca profeții lui Dumnezeu. Așa au și fost primii preoți creștini. Astăzi, din cauza numărului lor cel mare, și mai ales din cauza serviciilor diverse la care sunt utilizați, ei au pierdut acest caracter profetic. Totuși ei păstrează un loc aparte printre ceilalți profesioniști (comp. C. Rădulescu-Motru, *Vocația*, București, 1935).

[2] Comp. C. Rădulescu-Motru, *Puterea Sufletească*, ed. a II-a, *passim*.

și aspirațiile în parte ale fiecărui popor, ei n-au înțelegere. Ei nu-și dau seama că prevederea asupra faptelor materiale se restrânge la aceea ce este dat, pe când prevederea, pe baza destinului, urmează să cuprindă și aceea ce trebuie să fie. Adică, cu o expresiune uzitată în filosofia germană: nu numai pe *sein*, ci și pe *sein-sollen*.

Omul de știință modernă începe așadar cu credința că toate cîte se petrec în univers, pot să fie prevăzute pe baza legilor mecanice. Partizan, după Laplace, al teoriei determinismului, el crede că prevederea cauzală se întinde peste tot universul, chiar pe dimensiunea timpului infinit. Mulțumită progresului științei, el este sigur că universul, cu toată varietatea lui de natură, va ajunge să fie o carte deschisă, în care viitorimea va avea fericirea să citească toată istoria schimbărilor petrecute în el de la primele începuturi, pierdute în întunecimea vremii până la sfârșitul lui; adică implicit schimbările petrecute înainte de apariția vieții omenești, precum și după dispariția vieții omenești pe pământ![1].

Unui optimism atât de robust, ce i se poate răspunde? Multe, și încă cu deplin succes. Mai întâi, i se poate răspunde că schimbările pe care le prevede determinismul cauzal sunt numai acelea care se pot înfățișa în formă spațială, ca mișcări mecanice, iar nu orișice fel de schimbare. Ilustrul naturalist și filosof, Emil Du Bois-Reymond, în celebra sa cuvântare ținută la adunarea naturaliștilor și medicilor germani, la 14 august 1872, în Leipzig, cuvântare care poartă titlu, *Limitele*

[1] Asemenea teorii erau foarte răspândite pe la jumătatea secolului trecut și făceau parte din concepțiile despre lume și viață ale filosofiei materialiste. Afară de sentimentul de mare încredere în prevederile bazate pe știință, sentiment care nu poate fi niciodată condamnat, toate aceste teorii exprimau generalizări pripite, adeseori lipsite de cel mai elementar simț critic. Ele sunt legate de numele filosofilor materialiști: L. Buchner, C. Vogt, Moleschott, Ernest Haeckel, și alții. Filosoful ieșean Vasile Conta, în *Teoria Fatalismului* (publicată în *Convorbiri literare*, Vol. IX) le împărtășește pe deplin și denumește, fără nici o justificare, acest determinism materialist, ca *fatalism*.

cunoașterii despre natură, tradusă în limba română de Titu Maiorescu, a dat în această privință toate lămuririle care se pot da odată și pentru totdeauna. El a arătat că, în prevederea cauzală, intră aceea ce se poate reduce la mișcările unui fond substanțial uniform. Faptele de conștiință și faptele de viață în genere nu pot fi aduse la o asemenea substanțialitate uniformă[1]. Organismele sufletești manifestă între ele diferențieri calitative, care sunt proprii lor, și anume fiecăreia dintre ele, în mod individual. Aceste diferențieri nu se pot explica din mișcările atomilor. Ele constituie lumea conștiinței; lume pe care știința experimentală nu o va putea pătrunde niciodată cu legi de prevedere cauzală.

E. Du Bois-Reymond a sfârșit cuvântarea sa din 1872 cu cuvântul *Ignorabimus* (așa de des repetat după aceea). Prin acest *Ignorabimus*, el a voit să afirme insuficiența radicală pe care o au metodele științelor naturale în dezlegarea problemei apariției și a existenței vieții sufletești pe pământ. Cum am spus mai sus, răspunsul lui poate fi socotit ca dat pentru totdeauna. Pe baza legilor de mecanică a lumii materiale, nu vom ajunge niciodată să cunoaștem ce este viața sufletească. E. Du Bois-Reymond lasă însă fără răspuns întrebarea, dacă pe o altă bază, deosebită de aceea a științelor naturale, se poate ajunge la cunoașterea, și indirect cu aceasta, la prevederea manifestărilor vieții sufletești. Acest răspuns el nu l-a dat, fiindcă nici întrebarea nu era pusă în vremea sa. Știința sufletului, pe la 1872, nu făcuse încă încercarea de a se servi de metode experimentale științifice. Wilhelm Wundt, psihologul care a organizat primul laborator de psihologie, și tocmai în Leipzig, acolo unde și-a ținut Du Bois-Reymond cuvântarea sa de la 1872, era ocupat prin Heidelberg și Zürich cu lucrări de fiziologie. De-abia la 1875, cu chemarea lui W. Wundt la Universitatea din Leipzig, începe a se pune întrebarea dacă faptele de viață sufletească

[1] Emil Du Bois-Reymond, *Reden*, Erste Folge, Leipzig, 1886, pag. 105 și urm.

pot avea şi ele o metodă ştiinţifică de cercetare, pe baza căreia să se poată întemeia prevederea în domeniul lor. Activitatea lui W. Wundt, ca profesor de psihologie, a fost stăpânită de încrederea că o asemenea prevedere se poate întemeia. Această încredere ne-a fost insuflată şi nouă, în timpul cât am lucrat în laboratorul de psihologie al Universităţii din Leipzig, între anii 1891-1893. În lucrarea de doctorat promiteam chiar să expunem teoria lui W. Wundt despre cauzalitatea psihică, în paralelă cu cauzalitatea mecanică din ştiinţele naturale. Teoria lui W. Wundt nu s-a bucurat însă de o prea largă acreditare şi, de aceea, nici noi nu ne-am grăbit cu studiul promis. În şcoala formată totuşi în jurul lui Wundt, încrederea în viitorul unei prevederi psihologice s-a păstrat mai departe. Cu foştii noştri colegi de laborator: Oswald Külpe, Ernest Meumann, Felix Krueger, E. B. Titchener, Paul Menz, W. Moede, A. Kirschmann ş.a., cu toţii am căutat, fiecare în măsura puterilor sale, să o documentăm. Lucrarea de faţă poate fi şi ea socotită ca o contribuţie adusă în aceeaşi direcţie. În aceeaşi direcţie, dar pe un fond nou şi cu o perspectivă corespunzătoare cercetărilor ştiinţifice mai noi. Acelaşi lucru l-au făcut de altmintreli mai toţi colegii din şcoala lui Wundt. Programul de lucru stabilit de fondatorul şcolii a fost depăşit de fiecare dintre noi, încrederea în viitorul ştiinţei psihologice a rămas însă aceeaşi la toţi.

Teoria lui Wundt despre cauzalitatea psihică este prima încercare menită să legitimeze existenţa legilor de prevedere în lumea vieţii sufleteşti. Ea confirmă mai întâi diferenţa dintre substanţialitatea lumii sufleteşti şi substanţialitatea fenomenelor materiale; arătând că în lumea sufletească nu poate fi vorba de elemente în felul atomilor materiali, şi cu atât mai puţin de raporturi de echivalenţă între cauze şi efecte. Sufletul are ca realitate actualitatea lui, prin urmare, conchide Wundt, o substanţă inalterabilă şi durabilă sufletească nu există. Raporturile de echivalenţă, pe care le

găsim în ştiinţele fizicochimice, de asemenea nu există în viaţa sufletească; aici raporturile de echivalenţă sunt înlocuite cu procese de sinteză creatoare; adică cu raporturi în care efectul întrece prin cuprinsul său aceea ce era dat în cauză. Cel mai simplu act sufletesc, bunăoară, percepţia vizuală a unui obiect extern, nu este însumarea numeroaselor date sensibile provocate în organul vederii de excitaţiile externe, ci cuprinde în ea ceva mai mult şi anume: cuprinde ordinea dimensională după care sunt dispuse datele sensibile. Imaginea este construită în mod sintetic creator. Aşa, cu toate actele vieţii sufleteşti, ele nu redau în mod echivalent cauzele din care sunt ieşite, ci adaugă la conţinutul acestor cauze un plus izvorât din actualitatea lor proprie. Fiecare actualitate sufletească se realizează ca un produs de sinteză creatoare. Wundt numeşte producerea acestei sinteze, cauzalitate psihică, şi îi dă explicarea prin trei principii: unul, care priveşte rezultatele psihice (cel mai important, fiindcă el explică sinteza creatoare); altul, care priveşte relaţiunile psihice (şi care din punct de vedere metodologic, explică analiza psihică); în sfârşit, al treilea, care priveşte contrastul psihic (şi explică legătura afectivă dintre stările de conştiinţă).

Această teorie, a cauzalităţii psihice, în intenţia lui W. Wundt avea rolul să îmbrăţişeze într-o înlănţuire unitară manifestările întregii vieţi sufleteşti, aşa precum paralel cu ea cauzalitatea mecanică îmbrăţişează, pentru partizanii determinismului universal, toate fenomenele materiale. Pentru a întări acest paralelism, Wundt se vede de aceea silit să opună unităţii constante de energie din lumea materială, o creştere continuă de energie în lumea sufletească; de o parte, echivalenţa între cauză şi efect, de cealaltă parte, un spor continuu prin sinteze creatoare.

Intenţia însă este departe de a fi fost înfăptuită. Din cauzalitatea psihică, aşa cum o defineşte W. Wundt, lipseşte concepţia timpului trăit adaptat vieţii sufleteşti, fără de care

nu se poate înțelege diferența între legea de prevedere, care privește faptele materiale, și legea de prevedere care privește faptele sufletești. În prevederea de orice fel, dimensiunea de bază o constituie timpul. Care este timpul pe care îl are în vedere Wundt? Timpul de la baza cauzalității mecanice? Atunci toată construcția teoriei sale este ridicată pe un teren care nu aparține lumii sufletești. Timpul cauzalității mecanice este timpul convențional, inventat de rațiune pentru a fixa fenomenele periodice și uniforme ale naturii, iar prevederea bazată pe acest timp se exprimă în legi de repetițiune, aceleași în vecii vecilor. Un fapt sufletesc, dacă face parte dintr-o viață unitară sufletească (și nu este fapt sufletesc care să nu facă parte dintr-o asemenea viață unitară) nu se repetă în vecii vecilor același, ci el se întâmplă în istoria vieții unitare la care aparține, numai când este cerut de finalitatea acestei vieți, poate o singură dată. Timpul pe care se poate ridica o prevedere în lumea sufletească este deci timpul trăit; timpul care constituie o dată biografică, sau istorică, iar nu o simplă indicație de cronometru. Prevăd o hotărâre energică la un individ sau la un popor, prevăd o lungă prietenie, sau o lungă dușmănie între două caractere pe care le cunosc; prevăd influența bună sau rea, ca urmare a unui sistem de educație etc. nu ca pe niște efecte determinate de anumite cauze echivalente, așa cum aș prevedea viteza, mai mare sau mai mică, a unui corp care cade la pământ, de pe înălțimea de la care a fost lăsat să cadă; ci aceste fapte le prevăd ca integrându-se în timpul pe care îl au de trăit individul și poporul, la datele cerute anume de desfășurarea vieții acestuia și nu la altele. Acest timp trăit lipsește din cauzalitatea psihică a lui Wundt. Din pricina acestei lipse se explică pentru ce ea nu a găsit aplicare în științele sociale și istorice. Singura aplicare care i s-a putut da, a fost în înțelegerea actelor simple de percepție. Aici, în adevăr, sintezele creatoare puteau să intervină fără să fie nevoie de legătura lor cu timpul trăit al persoanei care percepe. Aceste

sinteze creatoare, reduse la actele de percepție, găsesc de altmintreli numeroase analogii cu sintezele care se operează în chimie la combinarea atomilor materiali.

Pentru ca să satisfacă cerinței de a da prevederi în viața sufletească, trebuia, prin urmare, cauzalitatea lui Wundt să aibă la baza sa timpul trăit, iar nu timpul abstract, convențional. Cu această schimbare, Wundt ar fi ajuns, desigur, după părerea noastră, să adopte destinul ca bază a prevederii în viața sufletească. Pe o asemenea bază am încercat să schițăm viața poporului românesc, în scrierea *Românismul, catehismul unei noi spiritualități*[1].

5. Încercarea noastră va fi desigur urmată de încercările altora mai reușite, pe măsură ce natura timpului, în înțeles de destin, va fi mai bine studiată.

Pe trăirea timpului se fundează individualitatea și sensul vieții omenești. Adică, aceea ce aparține unei ființe omenești individuale, ca propriu al său, neîmpărtășit de vreo altă ființă pe pământ, este timpul pe care ea îl trăiește ca destin. În adevăr. Din punct de vedere material, individul om este o volbură de elemente, care se împreună și se despart, după trebuințele organice, așa cum cer legile comune, la care sunt supuși toți oamenii și toate viețuitoarele. Din punct de vedere sufletesc, aceeași volbură de elemente se structurează după legi comune cu ale ființelor omenești în genere. Singura originalitate, prin care individul om își fundează sensul vieții, consistă în clipele pe care le umple cu actualitatea sa, adică clipele în care își trăiește destinul. În aceste clipe, ființa omenească are ocaziunea să fie unică în felul său. Este singura ocazie în care individualitatea ei nu poate fi înlocuită.

Pentru o înțelegere mai ușoară a ultimei afirmări, să ne fie permis a aduce în sprijinul ei o ilustrare sugerată de

[1] A doua ediție, în anul 1938, Fundația pentru Literatură și Artă Regele Carol II.

cuvântarea lui Emil Du Bois-Reymond, citată mai sus. Să ne închipuim un om reproducând la perfecțiune pe un alt om cunoscut. O copie, bunăoară, a lui Cesar, aidoma acestuia din punct de vedere psihofizic: același sistem nervos; aceleași simțuri; aceeași structură sufletească etc. Pus în fața unor împrejurări asemănătoare, cu acelea în care Cesar s-a găsit înaintea Rubiconului; va fi omul nostru copie identic lui Cesar din istorie? În mod sigur, numai într-un singur caz. În cazul când omul copie ar putea fi repus în momentul de timp trăit în care s-a găsit Cesar și Republica romană, în anul 49 înainte de Christ. Dar aceasta nu se poate realiza decât reîntorcând roata lumii din nou la clipele din anul 49, înainte de Christ, adică punând pe omul copie în condițiile de viață în care a fost Cesar, și nu numai în condițiile de viață individuală psihicofizică, ci în toate condițiile sociale și cosmice în care a trăiz Cesar, aceea ce ar însemna o revenire în mersul lumii, ***eine ewige Wiederkunft****, cum o dorea Fr. Nietzsche, căci numai o asemenea revenire ar aduce identitatea dintre omul nostru copie și Cesar, și ar face ca doi oameni să aibă același destin!

Destinul se leagă de o prevedere, dar această prevedere a lui este consecința unei legi individuale, scoasă din substanța individului, nu a unei legi cauzale, ca în științele fizicochimice. Legile cauzale ale acestor științe dau prevederi pentru toate timpurile, fiindcă timpul de la baza lor este un timp abstract, convențional, din care realitatea vieții este scoasă, pe când legea individuală dă o prevedere legată de o singură unitate sufletească individ sau popor. Fiecare om sau popor cu destinul său.

Deoarece, apoi, legea individuală, nu are la baza sa timpul convențional, inventat de rațiune, prevederea pe care ea o poate da, deși exprimă legătura necesară dintre substanțialitatea sufletească a unei vieți și manifestările acesteia, nu poate fi totuși verificabilă pe o dimensiune omogenă, constituită din intervale egale, ci ea se verifică numai pe dimensiunea timpului relativ acordat organismului sufletesc; linia destinului. Un organism menit să trăiască secole are o altă dimensiune de timp, de cum are organismul menit să trăiască ani. Prevederea după legea individuală este așadar o prevedere de finalitate fixă, iar nu o prevedere de oră fixă. Negreșit, foarte greu de formulat; dar nu mult mai greu, de cum este prevederea pe care o putem scoate din substanțialitatea atomilor materiali. Aceea ce este ușor de formulat este prevederea cauzală, care face abstracție de substanța reală a lucrurilor și se mulțumește cu mișcările măsurabile ale acestor lucruri.

O prevedere asemănătoare cu aceea pe care o poate da legea individuală a destinului se întâlnește și la vocație; ba chiar, la conduita omenească în genere. Din structura sufletească a unui tânăr deducem linia de finalitate pe care el o va urma în viitor. Nu este rar când educatorii fără să vorbească pe față de vocația unui tânăr, de fapt își dirijează activitatea lor ca și cum ar prevedea-o. De asemenea, în judecata obișnuită, pe care o facem asupra conduitei semenilor noștri, prevederea este oarecum subînțeleasă. Deosebirea între destin, vocație și simpla conduită este însă foarte mare. În destin, individualitatea sufletească a omului, și mai ales a poporului, este luată ca o expresie a vieții lui totale sufletești, pe când în vocație și în conduită, individualitatea sufletească este mărginită la anumite activități, cu caracter social sau profesional. Vocația și buna conduită face din om un factor util unei anumite societăți, pe când destinul poate face din om un simbol al finalității omenirii întregi. De aceea, pe linia destinului, este mai drept să așezăm popoarele decât pe indivizi, căci indivizii rareori se ridică până la rangul de simboale ale finalității omenirii întregi.

* Eternă reîntoarcere.

În sfârşit, pentru o bună înţelegere a destinului ca lege individuală, revenim cu câteva completări asupra substanţei sufleteşti.

Substanţa sufletească dă posibilitate unei legi, şi prin urmare unor prevederi, numai într-un singur caz, şi anume: când ea implică în desfăşurarea ei o ordine, pe care raţiunea omenească o poate înţelege. O substanţă haotică, atât în lumea materială, cât şi în lumea vieţuitoarelor, nu poate duce la găsirea de legi. Desigur, raţiunea nu fundează însăşi existenţa substanţei, ea fundează numai cunoştinţa acesteia; dar pentru noi oamenii aceea ce este în afară de cunoştinţă este ca şi inexistent. O substanţă iraţională ar fi o substanţă în afară de noi, şi de care noi n-am avea niciodată cunoştinţă. În contra ipotezei că ar putea exista o asemenea substanţă iraţională, protestează progresul de până acum al ştiinţei. În acest progres ce constatăm noi până astăzi? O continuitate în elaborarea raţională a universului. A celui material, în primul rând. Erorile în care cade, din când în când, raţiunea omenească, în găsirea legilor naturii, nu rămân eterne, ci ele se înlătură treptat cu adevăruri, sau în tot cazul cu erori mai puţin grosolane. Această continuitate ar fi cu neputinţă de susţinut, în caz de universul ar cuprinde în sine un haos substanţial, şi nu o ordine substanţială. Aceleaşi consideraţii ne fac să admitem şi pentru substanţa sufletească o ordine raţională în desfăşurarea ei. Această ordine, într-un grad mai pronunţat decât la substanţa materială, se desfăşură spre o finalitate care îşi găseşte tipul în persoana omenească. Secol după secol, viaţa sufletească (şi împreună cu ea viaţa biologică în genere, de care cea sufletească este nedespărţită) dă la lumină generaţii de exemplare omeneşti în care se recunoaşte o ascensiune spirituală a făptuirii omeneşti. Dacă n-ar fi ca probă a acestei ascensiuni, decât progresul ştiinţei, despre care am pomenit, şi încă ar fi o probă convingătoare. Progresul ştiinţei nu s-a putut obţine prin contemplarea naturii, ci prin o muncă stăruitoare şi adesea chinuitoare.

Această muncă, cum ar fi putut fi ea rodnică, dacă condiţiile vieţii materiale şi sociale ale omului nu i-ar fi dat contribuţia lor?

Substanţa sufletească implică, aşadar, în sine o ordine, pe care psihologii, istoricii şi filosofii ar trebui să o numească linia destinului.

Destinul este aceea ce trebuie să se întâmple, nu în vederea unor scopuri personale sau sociale, de natură politică, economică sau chiar morală, ci ce trebuie să se întâmple după legea imanentă a substanţei sufleteşti, pe care individul şi poporul o au în sine. Cum fiecare specie de vieţuitoare, vegetală sau animală, vine pe lume cu o perioadă de longevitate mai dinainte determinată şi cu un spaţiu de variaţii posibile, tot aşa şi fiecare unitate sufletească vine pe lume cu linia ei de destin. În aparenţă, linia aceasta de destin nu are o continuitate regulată. Adeseori, ea pare că se frânge, se încrucişează sau se pierde. În fond, însă, aceea ce stă în posibilitatea substanţei să se întâmple, se întâmplă. Prin îndelungata confirmare a acestui adevăr s-a produs, în conştiinţa popoarelor, credinţa, că orice abatere de la linia destinului este numai o încercare. Piedecile puse înaintea destinului sunt numai provocări; linia lui rămâne neschimbată.

III

TEORII ASUPRA DESTINULUI

1. Inconsecvența filosofiei materialiste în cunoașterea destinului. Vasile Conta și explicarea eredității. 2. Timpul vital. Colectivul de la baza calculului probabilităților și unitatea organică. Echivalența dintre cauza și efectul sufletesc, o himeră. 3. Factorul subiectiv și cel obiectiv în actul prevederii. Îmbinarea acestor factori în credința despre destin la elini. 4. Teoriile asupra destinului în filosofia contemporană germană. Fr. Nietzsche. Oswald Spengler. Leo Frobenius. 5. Destinul în lumina experienței actuale.

1. În capitolele precedente am insistat în mod detaliat asupra exagerațiunii în care cade omul de știință, atunci când el pretinde să aplice legea cauzalității mecanice în domeniul vieții organice. Multora le va fi părut că am insistat în mod prea detaliat și că ar fi fost de mai mult folos să ne fi oprit asupra caracterelor prin care este definită viața organică, și în special asupra ordinii de desfășurare a acesteia, destinul. Mărturisim însă că modul cum am procedat a fost ales de noi cu tot dinadinsul. La o bună cunoaștere a destinului nu se opune atât lipsa materialului documentar, dimpotrivă, acesta este îndeajuns și prea îndeajuns de bogat, fiecare îl poate avea în experiența sa proprie, ci se opune mult răspândita concepție a determinismului cauzal, care în mintea celor mai mulți contemporani ia forma unui fatalism materialist. Chiar filosoful ieșean, Vasile Conta, nu s-a putut sustrage ispitei de a considera toate faptele din natură, de la

cele astronomice până la cele psihologice, ca formând un singur lanț de modificări ale materiei, sau de ondulațiuni, cum zice dânsul, guvernate de legi ordonate pe dimensiunea lineară a timpului omogen măsurat cronometric, deși pentru el particularitățile vieții organice, în special particularitățile vieții sufletești, erau prea bine cunoscute. Vasile Conta vorbește în scrierile sale de adaptare, de ereditate, de încrucișare și de emigrațiunea speciilor animale; recunoaște importanța caracterelor specifice de rasă în istoria omenirii, are tot materialul documentar prin care se dovedește că organismele nu sunt structuri anonime formate din elemente materiale uniforme, ci sunt individualități pornite pe o luptă de întâietate, pe viață și pe moarte, și care nu se mișcă pe linia anonimă a timpului cronometrat, ci pe linia destinului, adică pe linia unde viața și durata de timp se împletesc în mod dramatic; cu un cuvânt, Vasile Conta are cunoștință de toate particularitățile vieții organice; și, cu toate acestea, le ignorează, înlocuindu-le cu ipotezele filosofice materialiste, mai puțin științifice în unele privințe de cum le dase vechiul filosof Democrit, numai și numai pentru a fi în spiritul epocii sale, pentru a trece drept adept al progresului științific, reprezentat prin concepția determinismului materialist[1]. Nu

---

[1] În explicarea eredității au fost de la început date primele argumente în contra determinismului materialist, căci în ereditate, mai mult decât în orice alt fapt din natură, era pusă în lumină originalitatea vieții în deosebire de mișcarea mecanică. De la explicarea eredității au pornit noile curente finaliste în biologia contemporană. Totuși, V. Conta scrie cu seninătate, în *Teoria ondulațiilor universale*, următoarele rânduri despre ereditate: „Iată acum și explicarea pe care o propun eu pentru fenomenul eredității: Sau că atomurile materiei ar fi în principiu de același fel sau că ar fi de feluri deosebite, totuși este constatat că: aceleași atome dau naștere succesiv la diferite corpuri, numai prin aceea că se combină în diferite chipuri. Așadar, dacă ne-am întreba pentru ce trupul omului se deosebește așa de mult de trupul unei pietre, atunci cel întâi răspuns potrivit ar fi acesta: pentru că atomurile materiale care constiuiesc trupul omului se află în condiții cu totul deosebite, care determină combinațiuni atomice asemenea cu totul deosebite de acele ale atomilor din trupul pietrelor. Fiind apoi că condițiile și raporturile atomilor se schimbă necontenit până la nesfârșit, de aceea și

este el singur care cade în această inconsecvenţă ci se găseşte în tovărăşia celor mai mulţi filosofi materialişti. Toţi aceştia, odată cu teoria determinismului inexorabil, susţin şi teorii sociale; unii, socialiste, alţii, rasiste etc., pentru care fac o aprigă propagandă; astfel fiind, în conformitate cu determinismul, ar trebui să aştepte ca teoriile lor sociale să se realizeze de sine, pe baza ondulaţiei universale, cum ar zice Vasile Conta; cu toate acestea, constatăm că toţi vor să forţeze mersul lucrurilor, ca să se împlinească cu un ceas mai înainte aceea ce este în dorinţa lor. Ce însemnează oare „cu un ceas mai înainte", într-un determinism universal inexorabil? Însemnează o absurditate. Determinismul universal aduce fiecare fapt la ceasul său, nici mai înainte, nici mai pe urmă; singur destinul zdruncină ordinea cronometrică a determinismului, făcând ca uneori să aducă ceasul ce nu aduce anul. Epoca noastră este bogată în asemenea inconsecvenţe. Cugetătorii materialişti trăiesc în clipe tragice, având totuşi pe buze cuvinte care n-au nici o legătură cu actualitatea.

Au fost de nevoie aceste amănunte, pentru a slăbi din puterea prejudecăţii, de care se bucură cauzalitatea mecanică, şi a face drum indirect unei mai bune înţelegeri a vieţii organice şi sufleteşti.

2. Şi acum să trecem mai departe. Începem, ca introducere, prin a enumera câteva cazuri în care omul contemporan este îndreptăţit să întrebuinţeze cuvântul destin. Această enumerare ne va ajuta să vedem, întâi, în ce stă diferenţa dintre destinul, aşa cum se înţelegea în lumea antică, şi între destinul, aşa cum se înţelege în lumea modernă, şi apoi, al doilea, ne va înlesni orientarea spre câmpul de experienţă în care destinul îşi are o aplicare justificată. În regulă generală, dacă forma timpului, aşa cum o cunoaşte în mod curent omul contemporan, este de o aplicaţie universală; adică, dacă prevederea oricărei schimbări din natură se poate efectua pe baza timpului şi numai a timpului pe care ni-l dă orologiul, atunci destinului nu-i rămâne nici un câmp de aplicaţie. Aceasta este tocmai credinţa cea mai răspândită astăzi. Pentru omul de astăzi, nu există schimbare în natură, care să nu se poată urmări pe cadranul orologiului. Chiar schimbările din lumea sufletească, de care ne-am ocupat înainte. Un om suferă o emoţie şi ca o consecinţă a emoţiei el se manifestă în diferite gesturi şi cuvinte; nu este acesta un fapt care se poate urmări şi vedea în câte minute sau ceasuri s-a produs? Desigur că da. Cu atât mai mult faptele din domeniul vieţii animalelor. Toate pot fi urmărite cu orologiul în mână. Unde rămâne dar loc pentru destin? Fără îndoială, luate în această perspectivă, toate schimbările din natură se pot măsura pe baza timpului omogen şi unidimensional, pe care îl reprezintă mişcarea acelor de pe cadranul orologiului. Dar acest timp joacă totuşi un rol, când este vorba de prevederea schimbărilor materiale mecanice, şi un alt rol când este vorba de prevederea schimbărilor în lumea organică. Aici avem o deosebire de care trebuie să ne dăm seama, pentru a putea pătrunde în miezul problemei. Un corp cade la pământ, de la o anumită înălţime, cu o viteză, care se formulează matematiceşte pentru toate cazurile pe baza timpului abstract, fiindcă atât procesul mecanic al căderii corpului, cât şi timpul abstract sunt presupuse principal de o continuitate omogenă, aşa că se poate înlocui procesul mecanic prin direcţia unidimen-

corpurile se metamorfozează până la nesfârşit, fără ca să aibă nevoie pentru aceasta de germeni specifici". (Filosoful Conta, *Opere complecte*, ediţia O. Minar, pag. 321.) Această explicare dată eredităţii n-a împiedicat totuşi pe Vasile Conta să constate excepţiuni la legea de metamorfozare, până la nesfârşit, a corpurilor; bunăoară, între altele, faptul că pe când „toţi străinii veniţi în Ţara românească se contopesc cu românii, aşa că vine un timp când nu mai este nici o deosebire între acei străini şi români, nici în privinţa sângelui, nici în privinţa iubirii de patrie: nu tot aşa este însă şi cu jidanii". (*Ibidem*, pag. 645.). Unde este atunci adevărul? Sunt jidanii în afară de ondulaţia universală, sau este ondulaţia universală fără efect asupra jidanilor?

sională a timpului abstract; pe când viteza cu care se face, bunăoară, însănătoșirea unei cicatrice pe trupul omenesc, nu se poate formula matematicește pentru toate cazurile, fiindcă însănătoșirea nu este o mișcare mecanică de o continuitate omogenă, ca să se poată numaidecât înlocui cu construcția abstractă a timpului, ci este în dependență de structura dinamică a proceselor organice din întreg trupul omenesc. Acestea din urmă pot fi continue, dar pot fi și discontinue, fără omogenitate, așa că ele nu pot fi înlocuite cu intuiția abstractă a timpului. De fapt, viteza însănătoșirii la un trup tânăr este repede, pe când la un trup îmbătrânit este înceată. De asemenea, însănătoșirea nu este aceeași la un trup sănătos, ca la un trup bolnav. Probabil, nu este aceeași nici la trupurile omenești de rase diferite. La schimbările organice apoi, egalitatea intervalelor de timp nu are importanța pe care o are la schimbările mecanice. La acestea din urmă, la o egalitate de interval de timp corespunde o egalitate de viteză, pe când la celelalte nu. Însănătoșirea unui trup tânăr se face într-un timp mai scurt decât aceea a unui trup îmbătrânit.

Aceste constatări nu stau oare în contradicție cu faptul că vedem pe oamenii de știință măsurând schimbările organice, cu aparatele lor de orologerie? Deloc. Oamenii de știință, în vederea schimbărilor organice, se servesc de timpul uniform al orologiului, dar nu se înșeală asupra valorii acestuia. Ei întrebuințează indicațiile orologiului ca intervale de comparație, numai pentru a prinde firul celuilalt timp, pe care îl numesc timpul fiziologic sau vital. Interesul lor se îndreaptă exclusiv spre fixarea raportului dintre schimbări și unitatea organică, fiindcă ei știu bine că aceasta din urmă este hotărâtoare pentru asigurarea prevederii. Cu un cuvânt, construcția timpului abstract nu are valoare decât pentru măsurarea mișcărilor, care prin natura lor sunt principial corespunzătoare acestei construcții. De îndată ce mișcările, ce sunt de măsurat, se petrec într-o structură organică, care

se abate de la ordinea omogenității și a direcției liniare infinite, din acel moment prevederea mijlocită prin concepția timpului abstract nu mai este sigură. Tocmai acestea sunt însă cazurile pe care le prezintă viața în unitățile ei individuale. Aceste unități nu sunt simple colective, în genul acelora care servesc de bază pentru calculul probabilităților. Colectivele de la baza calculului probabilităților n-au o individualitate proprie, nu sunt cazuri de unicitate în natură, pe când unitățile organice au tocmai aceste caractere. Moleculele, în număr cât de mare, când formează un fluid, fiecare în parte are mișcări, care sunt aproape cu neputință de redat într-o formulă matematică, dar nu aceasta interesează pe matematician, ci aceea ce interesează este distribuția globală a moleculelor în fluidul, pe care îl trecem ca un colectiv, și această distribuție se poate formula prin calculul probabilităților[1]. Se poate formula numai dacă fluidul rămâne simplu colectiv și nu se transformă într-o individualitate cu viața proprie. Dacă se transformă, prevederea nu depinde de distribuția moleculelor, ci de structura dinamică a însăși individualității în care s-a transformat colectivul, și care va avea un curs propriu al ei în conformitate cu structura sa. Fluidul este un colectiv anonim pe care îl putem produce când vrem, dar individualitatea organică este creațiunea unor anumite condiții, care nu se repetă. Ichtiosaurii, plesiosaurii, mamutul și atâtea mii și mii de specii de animale fosile, care au fost, nu mai revin; au fost atunci când le-a fost vremea; și așa vor fi, la rândul lor, și animalele care trăiesc astăzi, căci toate sunt concretizările unui proces unic în natură, procesul vieții, pe care calculul probabilităților în zadar se va încerca să-l calculeze pe baza unui colectiv.

De aceea, schimbările de devenire care se petrec în unitățile organice: succesiunea vârstelor, durata vieții organismelor,

[1] O. Onicescu și Gh. Mihoc, *Calculul Probabilităților*, Fundația pentru Literatură și Artă Regele Carol II, pag. 135

instinctele vitale, procesele de regenerare și de degenerescență, diferențierile produse prin mutațiuni brusce, domesticirea, încrucișările viabile produse prin ereditate etc., cu tot optimismul deterministilor materialiști, nu se vor putea niciodată prevedea prin legi cauzale, fiindcă de la baza lor lipsesc condițiunile cerute de timpul abstract, și împreună cu acestea putința matematicii de a fi aplicată.

N-am intrat însă, cu enumerarea acestor cazuri, în câmpul experienței rezervat destinului? Fără îndoială.

Schimbările de devenire din lăuntrul unităților sufletești sunt încă și mai greu de pus în concordanță cu prevederea bazată pe construcția timpului matematic. În multe cazuri omul de știință apelează la măsurătoare pentru a preciza prin analiză faptele sufletești, niciodată însă el nu scoate prevederea acestor fapte dintr-o formulă matematică. Aceasta nu împiedecă, totuși, ca faptele sufletești să constituie obiectul unei științe; ele constituie obiectul unei științe, dar nu a unei științe de prevedere astronomică, ci a unei științe naturale, în care primul loc îl ocupă caracterizarea tipurilor. Echivalenței dintre cauză și efect, pe care se bazează prevederea astronomică, nu i-a dat nimeni de urmă în lumea sufletească. De altfel, nici nu o caută omul de știință. Experiența zilnică este de-ajuns ca fiecare să se convingă că prevederea psihologică bazată pe o asemenea echivalență este o himeră. Raportul dintr-o cauză sufletească și un efect sufletesc nu stă în echivalența de fapte succesive, ci stă în dinamica structurii, în unitatea substanțială cu care omul vine pe lume. Nici o analiză științifică nu poate da măsura efectelor echivalente în care se poate realiza o asemenea unitate. De aceea, în această privință, știința lasă o poartă deschisă ipotezelor. Rolul geniilor, rolul talentelor, rolul caracterelor, rolul eredității, perspectiva creșterii la infinit a energiei psihice, diferențierea la infinit a materiei nervoase, dialectica spiritului, continua evoluție a culturii și a civilizației etc., etc., sunt fapte prin a căror generalizare teoretică încercăm să pătrundem cu înțelegerea în câmpul experienței destinului.

Cuvântul destin să nu ne sperie. Revenind la întrebuințarea lui nu însemnează că prin aceasta am declarat că știința modernă este falimentară; și că vrem să o înlocuim, de aici înainte, cu speculații metafizice, culese din cele mai excentrice izvoare. Întrebuințarea cuvântului destin nu atrage după sine revenirea la misticism și la metode de cunoaștere, care au fost îngropate de mult în cimitirul filosofiei. Întrebuințarea cuvântului atrage după sine o singură îndatorire: aceea de a cerceta din nou problema prevederii în lumea viețuitoarelor, mai ales a celor sufletești și de a-i da o soluție mulțumitoare pentru rațiune.

3. Să recapitulăm pe scurt rezultatele obținute până acum. Prevederea, în orice domeniu de fapte s-ar cere, are nevoie de sprijinul unei concepții a timpului. Nu este prevedere în care să nu se subînțeleagă o ordine a timpului. Această ordine poate fi extrasă direct din datele experienței sau poate fi elaborată prin logica raționamentului. Extras direct din experiență avem timpul psihologic. Este ordinea pe care omul o simte subiectiv, ca durată. Ea este suficientă pentru orientarea omenească într-un mediu restrâns. Pentru o orientare într-un mediu mai larg a fost de la începutul culturii nevoie de o ordine abstractă a timpului, pe care omul de știință modernă a și pus-o la baza prevederii din cauzalitatea mecanică. Între ordinea abstractă a timpului și ordinea duratei subiective se așază ordinea destinului. Ca vechime, aceasta din urmă vine îndată după durata subiectivă și înaintea ordinii abstracte. În ea se regăsesc încă urmele subiectivității din experiența directă, alături de care și un început de ordine rațională.

Atât omul antic cât și omul modern când întrevăd în lume o linie de destin, pun în această linie de destin și ceva din sufletul lor; în destinul oricărei ființe trăiește ceva din ei înșiși; ei nu sunt simpli spectatori obiectivi, cum sunt în cazul prevederii cauzale. Totuși, destinul nu este pentru ei o simplă anticipare subiectivă. Este în el ceva din o prevedere obiectivă. Această îmbinare între subiectiv și obiectiv, făcută într-o anumită proporție originală,

constituie tocmai originalitatea problemei destinului. Să o examinăm de aproape, căci din acest examen avem indicația și soluția problemei.

Subiectivul se îmbină cu obiectivul mai în toate prevederile noastre, fie ele cât de obiective. Dar, în cele cu totul obiective, într-o proporție foarte redusă. Totdeauna, sentimentele de așteptare, de atenție, de surprindere, de decepție și uneori de bucurie și amărăciune întovărășesc realizările, sau nerealizările prevederilor noastre. Aproape că nu este prevedere a cărei realizare să lase pe om absolut rece. Dar aceste sentimente n-au putut să dea, nici în vechime și, cu atât mai puțin, nici în epoca noastră, motive pentru credința în destin. Chiar când partea subiectivă este impresionantă, tot nu ajungem la destin, în toate cazurile. Omul incult, bunăoară, obișnuiește să ia dorința sa drept o realitate, și din această pricină de multe ori se lovește de un crunt neprevăzut; totuși acest neprevăzut nu este pentru el un destin. Este cel mult o cursă întinsă de un spirit rău, sau este o minune. Rugăciunea, de asemeni, cu care omul religios obișnuiește să-și întovărășească dorințele, nu este un apel la destin, ci este un apel la ajutor sau la dreptate. În folclorul tuturor popoarelor, blestemul, vrăjitoria și farmecele sunt bine deosebite de destin. Cât de mare era puterea peste oameni a lui Zeus din mitologia greacă, și prin urmare cât de impresionante trebuie să fi fost sentimentele deșteptate de această putere; cu toate acestea nu era Zeus divinitatea care ținea în mâna sa destinul, ci era Moira. Avea oare Moira o mai întinsă putere peste lume, de cum o avea Zeus? Era ea stăpâna cerului, a luminii și a trăsnetului? Nu. Moira n-avea nici puterea, nici armele lui Zeus, dar avea totuși în mâna sa destinul. Ce era atunci destinul? Cum putea fi lipsit Zeus, tatăl tuturor zeilor, de o prerogativă dată unei zeițe de o mai mică strălucire și care nici nu-și păstrează aceeași denumire, ci este denumită când Moira, când Tyhe, când Ate, când Ananke?... Cum se explică această contradicție din mitologia vechilor elini, împărtășită de altmintreli de toate popoarele antice?

Cu această întrebare ajungem la originala credință în destin, pe care o găsim în mitologia elină, și de care am pomenit incidental în capitolul precedent, când am expus conceptul filosofic al destinului. Contradicția dintre lipsa de strălucire a zeiței Moira – ea nu are nici măcar o înfățișare consacrată de artiștii elini – și între puterea ei ca stăpână a destinului are o adâncă semnificație. Ea ne sugerează ipoteza că spiritul elin, în creațiunile sale mitologice, a avut o atitudine opusă raționalismului din filosofia sa, că el anticipând teoriile metafizicei din zilele noastre, a presimțit deasupra ordinei raționale a filosofilor, existența unei ordine superioare și mai cuprinzătoare, pe linia căreia este așezat destinul. Ipoteza aceasta, înrudită cu aceea pe care a dat-o Fr. Nietzsche, un bun cunoscător al mitologiei elene, despre conflictul dintre cultul lui Apollo și cultul lui Dionisos de la originea tragediei la elini, se justifică pe următoarele considerații:

Mitologia elină a fost produsul bogatei funcțiuni de antropomorfizare (de apercepție personificatoare, cum o numește filosoful W. Wundt) a poporului elin. Zeitățile acestei mitologii reprezentau puterile naturii, precum și îndeletnicirile omenești, fiecare din ele pentru un domeniu diferit. Zeus stăpânea cerul; Poseidon era stăpânul apelor; Pluto, al forțelor ascunse sub pământ; Demeter, al rodniciei recoltelor; Hera, al căsătoriei; Ares, al războiului; Apollo și Atena, al înțelepciunii și ordinei; Artemis, al vânătoarei și totodată al nașterilor și al pudorii; Aphrodita, al frumuseții și al iubirii; Dionisos, al orgiei și culesului de vie; etc. Nu este faptă sau obiect de însemnătate pe lume care să nu fie puse sub ocrotirea unei zeități. Întreaga natură era pusă sub puterea zeităților. Dar această putere întărește, nu nimicește credința în armonia naturii. Zeitățile mitologice înfăptuiesc lucrări gigantice, dar rămân toate în ordinea rațională, așa cum era tendința fundamentală a filosofiei clasice. Patimile lor sunt uneori violente, dar nu monstruoase; hotărârile lor, arbitrare, dar nu catastrofale și apocaliptice; viața lor, un sprijin optimismului omenesc. Întreg Olimpul respiră într-o atmosferă de familie supraumană, dar nu de dușmănie contra idealului uman. Iată însă

o zeiță, zeița destinului, cu atribute cu totul opuse. În mijlocul armoniei și a optimismului ea aruncă o sfidare din cele mai crude. Arma ei, destinul, este făurită din irațional și moarte. Puterea ei nu pune o haină de glorie pe însușirile omenești, ci o haină de doliu. Ce înseamnă aceasta? Înseamnă că spiritul elin, întrucât mitologia a continuat la el alături cu filosofia, nu a ajuns prin experiența vieții să se convertească la raționalismul filosofic. În structura lui, raționalismul era la suprafață numai. Zeus sub puterea destinului, înseamnă înfrângerea optimismului rațional; înseamnă persistența unei tragice îndoieli asupra valorii idealului umanist.

Ce este credința în destin, așadar, în lumina mitologiei eline? Subiectiv: sentimentul pe care-l dă conștiința vremelniciei omenești. Ființa omenească, înzestrată cu puterea de a se ridica cu mintea până la eternitatea legilor naturii, este totuși supusă morții și întâmplării. La ce folos atunci armonia cosmosului, când fericirea omului, cel mai înalt scop al acestei armonii, este trecătoare ca firul de iarbă! Obiectiv: intuiția unei ordine superioare aceleia pe care o reprezentau zeitățile Olimpului. Dacă zeitatea destinului este deasupra lui Zeus, aceasta înseamnă că iraționalul, vremelnicia și moartea au și ele un sens pe lumea aceasta; un sens mai adânc de cât acela pe care îl are Zeus, cu toate bogatele lui însușiri. În cazul acesta, nu pe rațiune se bazează legile de devenire ale vieții omenești, ci pe irațional. Rațiunea este o simplă creațiune a destinului.

Cu acest înțeles al destinului, pe care îl găsim în mitologia elină, suntem pe nesimțite introduși în mijlocul celor mai aprinse discuții ale gânditorilor contemporani.

Să redăm câteva din teoriile pe care le pun în lumină aceste discuții.

4. Va trebui să ne mărginim însă la câteva dintre cele mai caracteristice.

În mintea gânditorilor contemporani se încrucișează, în aceea ce privește destinul, cele mai variate teorii; teorii învechite și

teorii noi îndrăznețe, mergând alături și uneori chiar combinându-se. Trei, cu deosebire, se găsesc pe primul plan. Vechea teorie umanistă, care identifică destinul cu vocația; profetismul religios și o a treia teorie, o teorie de filosofie științifică, care are deocamdată o înfățișare caleidoscopică, fiindcă este în curs de formație. Asupra acesteia, de a treia, vom insista și noi mai mult, încercând să-i aducem prin contribuția noastră o definire mai precisă.

Teoria umanistă, în forma ei veche, adică așa cum au conceput-o filosofii antichității, se poate considera ca înlăturată din discuție, fiind cu totul depășită. Vocația omului nu este destinul omului, ci este realizarea aptitudinilor omului; realizare care se poate conduce după o metodă științifică. În mare parte știința psihotehnicii vrea tocmai să răspundă acestui scop. Teoria umanistă are însă și o altă formă, care găsește o întinsă aprobare în lumea celor ocupați cu educația tinerelor generații. Este forma care pune în evidență, din întreaga constituție a omului, caracterul și ereditatea de care ea leagă destinul, lăsând în umbră celelalte dispoziții sufletești. Sub această formă, teoria umanistă nu dă o soluție greșită la problema destinului, dă însă o soluție necompletă. Caracterul și ereditatea sunt, în adevăr, factori esențiali în dinamica destinului, dar sunt factori limitați numai la viața individuală și mai ales la viața de tinerețe, dacă nu chiar de școală. Intrat în viața societății, individul intră sub dinamica unui destin cu mult mai larg, în care nu atât caracterul și ereditatea individului joacă primul rol, ci compoziția societății. Destinul, cu alte cuvinte, nu este continuarea în linie directă a caracterului, sau a eredității individului, ci este rezultanta diferitelor caractere și eredității care compun societatea. Teoria umanistă, și sub această formă, persistă în eroarea sa originară. Ea este potrivită pentru o viață individuală, care de fapt nu există decât în teorie, în orice caz nu este potrivită pentru viața socială de astăzi[1].

---

[1] A se vedea *Criza Umanismului*, în Apendice B.

Teoria profetismului iese din cadrul discuțiilor filosofice și de aceea o lăsăm la o parte. Ea, de altmintreli, nu se susține pe argumente filosofice, ci se deduce din premisele puse de dogmele unei credințe religioase. Corespunzător acestor premise, profetismul identifică destinul omenesc, când cu fatalismul oriental, când cu liberul arbitru dirijat de grația divină.

Înainte de a veni la o a treia teorie, care utilizează pentru susținerea ei argumentări științifice, sau cel puțin logice, amintim încă teoria care continuă mitologia elină, și care are partizani metafizicieni. Forma cea mai simplă a acestei teorii este schițată prin conflictul dintre rațional și irațional, în care raționalul reprezintă principiul de ordine și prevedere, iar iraționalul principiul de inovație spontană, neprevăzută. La această formă simplă s-a adăugat treptat altele mai complicate, în lăuntrul cărora însă, din nenorocire, transcendentul joacă un rol aproape covârșitor. Așa că mai mult de jumătate din scrierile în care este expusă teoria sunt de fapt reveniri la credințele în puterea demonilor care stăpâneau odinioară mentalitatea primitivă.

O situație intermediară între forma dată de mitologia elină, și între o formă nouă filosofică, pe care o cere nivelul cercetărilor științifice de astăzi, o găsim la Friedrich Nietzsche, filosoful de care se vorbește așa de mult în zilele noastre, în bună parte tocmai din cauza înțelesului dat de dânsul destinului. Nietzsche nu consideră destinul ca un vrăjmaș al existenței omenești. Dimpotrivă, destinul după el ajuta ca această existență să se ridice în mărire și putere. În locul sentimentului de ură, să avem pentru destin, iubire: *amor fati*, fiindcă destinul susține cursul renașterii veșnice a vieții, *die ewige Wiederkunft*. Nietzsche păstrează însă rolul iraționalului. Iraționalul din destin arată tocmai profunzimea lui. Raționalul răsare din funcțiunile de la suprafața vieții, nu din profunzime, cum răsare iraționalul. Ce este oare raționalul? O simplă eroare care profită sănătății organismului, într-un anumit moment. El nu este oglinda realului. Adevăratul real nu se poate prinde de conștiința omenească; căci această conștiință este o funcțiune care dă numai de veste că pe om îl așteaptă o nenorocire,

nimic mai mult. Conștiința omenească, și întreaga ei logică, nu pătrund până în adâncul vieții. Acest adânc al vieții se împacă cu destinul. Cum? Prin aceea că destinul scoate la lumină exemplarele de lux ale speciei omenești, așa cum nu o poate face adaptarea rațională la mediu. Viața, în adâncul ei, este un torent capricios; un monstru fără început și fără sfârșit; o putere solidă și compactă, care nu devine nici mai mare nici mai mică, ci numai se transformă veșnic; o totalitate inalterabilă, care nici nu crește nici descrește; înconjurată de neant și totdeodată, joc de forțe și de valuri de forțe; o mare agitată cu flux și reflux, renăscând din forme simple în forme complicate și din forme complicate în forme simple, după cicluri de mii și mii de ani; un curs de devenire, care nu cunoaște saturația, oboseala și urâtul repetiției; această viață, în adâncul ei, este productivitatea fără sfârșit, care când se afirmă, când se distruge, pentru a se afirma și a se distruge din nou la infinit, așa cum era sărbătorită ea în cultul lui Dionisos, de către vechii elini.

În această formă dată de Nietzsche teoriei destinului predomină, cum vedem, mai mult o intuiție poetică decât una științifică, sau filosofică. Destinul pentru el se reduce la posibilitatea de apariție a tipului de lux – a supraomului – între multiplele apariții de exemplare omenești. Pentru Nietzsche, supraomul dă sens vieții omenești. Dar este departe de el ideea că acest supraom este produsul adaptării progresive a speciei omenești la condițiile vieții. Dimpotrivă, Nietzsche este convins că adaptarea progresivă a speciei omenești favorizează exemplarele de minimă valoare, pe când supraomul are contra lui coalizate toate instituțiile așa-zise de progres. Supraomul este dușmanul înnăscut al democrației și al moralei creștine, care amândouă creează drepturi pentru cei slabi, în loc să-i lase pe aceștia să fie sclavii celor stăpâni de la natură. Pentru teoriile lui Darwin, după care evoluția progresivă se explică prin acumularea deprinderilor utile, Nietzsche, are un vădit dispreț. Lumea nu se ridică progresiv prin adaptare, ci numai, din timp în

timp, prin destinul ei, care-i dă exemplare de lux printre noile generații[1].

Deși această teorie a lui Nietzsche nu este construită pe o bază științifică, totuși ea a înrâurit în mod apreciabil pe gânditorii contemporani, chiar pe aceia cari nu recunosc înrâurirea ei în mod formal.

Unul dintre aceștia este, în primul rând, Oswald Spengler. În cartea acestuia, *Der Untergang des Abendlandes*[2], un capitol întreg din primul volum este ocupat cu expunerea unei teorii a destinului, în care se arată opoziția care există între ideea destinului și principiul cauzalității. Cu foarte multe argumente, exprimate mai toate cu un mare avânt poetic, Spengler caută să dovedească că legea cauzalității este potrivită fenomenelor mecanice din natura moartă, pe când destinul este potrivit vieții. Toate argumentele lui se învârtesc în jurul unei constatări fundamentale și anume: legea cauzalității este o construcție intelectuală, bazată pe intuiția spațiului, pe când destinul este o trăire în timp; la cauzalitate ajungem prin logica abstractă a formelor solide, împietrite, pe când la destin prin logica devenirii sufletești. Constatarea aceasta o găsim și la Nietzsche; într-o formă definită mai precis și la filosoful francez H. Bergson. Ea a fost oarecum în atmosfera anilor 1880–1900, în cursul căroa Spengler și-a început educația filosofică. Cu această constatare Spengler nu aduce așadar ceva original. Originalitatea lui însă se găsește în capitolele în care se ocupă de natura culturii omenești, și cu deosebire de desfășurarea diferitelor tipuri de cultura omenească. Asupra acestor chestiuni, atât Nietzsche cât și ceilalți filosofi, de la sfârșitul secolului trecut, aveau puține teorii care ar fi putut fi puse în legătură cu destinul, fiindcă filosofii acelei epoci considerau cultura ca o treptată înnobilare a întregii umanități, fără să se preocupe mai de aproape cu diferențele dintre tipurile de cultură. Mai mult sau mai puțin, tipurile de cultură

[1] Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht* (Ediția Max Brahn), pag. 239 și urm. (A se vedea și *Apendice* C.)

[2] Prima ediție apărută la München în 1921. *(Decăderea Occidentului*, n.ed.)

erau subînțelese ca fiind gradele sau vârstele aceleiași culturi; care, una pentru tot pământul, se dezvolta mai repede sau mai încet la diferite popoare, după condițiile pe care ea le întâlnește. Oswald Spengler a fost primul, sau între primii filosofi, care a aprofundat diferențierile dintre tipurile de cultură. El a fost în parte ajutat, în munca sa, de cercetările care începuseră să se facă, cam în aceeeași epocă, asupra diferențierilor dintre rase. Dar numai în parte ajutat, fiindcă aceste cercetări se mărgineau la diferențierile anatomice și foarte puțin se extindeau asupra diferențierilor de natură psihologică. Spengler tocmai asupra acestora insistă mai mult și aici este meritul lui principal. Teoria pe care el o dă despre tipurile de cultură se poate rezuma în următoarele cuvinte. Fiecare tip de cultură este expresiunea unui diferit tip de suflet omenesc. Ca într-un organism: știința, morala, arta, politica, instituții economice etc., în sfârșit toate ramurile de activitate culturală, formează la fiecare popor o totalitate, așa cum rădăcina, tulpina, crăcile și frunzele formează un arbore. Culturile se deosebesc între ele, cum se deosebesc și organismele. Au o perioadă de tinerețe, de maturitate și de bătrânețe. La sfârșit, cam după vreo mie de ani, le așteaptă pe toate moartea.

În o asemenea teorie despre tipurile de cultură, rolul ideii de destin ar fi de [la] sine indicat, și anume: întrucât fiecare cultură este legată de un suflet special, fiecare cultură ar urma să-și aibă ideea sa de destin. Oswald Spengler, de altmintreli în restul scrierii sale, insistă asupra caracterelor deosebite pe care le imprimă fiecare tip de cultură ramurilor de activitate cuprinse într-însul. Tipul de cultură elină, ieșit din sufletul apolinic, are altă știință, altă artă, altă viață practică, de cum are tipul culturii arabe, care este ieșit din sufletul magic, și decât are tipul culturii europene moderne, ieșit din sufletul faustic. Însăși intuiția geometrică este după el alta la elini de cum este la moderni. De ce atunci n-ar fi tot așa și cu ideea destinului? Oswald Spengler nu trage însă această consecință. El se mulțumește să afirme că destinul este dorul omenesc de pretutindeni spre mai multă lumină, spre mai

multă perfecție și spre o mai completă realizare de sine[1]. Cu alte cuvinte, cu toate că el face din fiecare tip de cultură un organism distinct, care trăiește într-o anumită structură substanțială sufletească și într-un anumit moment de devenire, totuși păstrează, în cele din urmă, peste toate tipurile de cultură, niște cadre comune, care contrazic diversitatea tipurilor de cultură, și care, în tot cazul, nu sunt explicate. Această păstrare a cadrelor comune, care corespund oarecum la organizarea omenirii întregi, alături de tipurile diferențiate de cultură, fără a se arăta raportul în care ele stau cu acestea din urmă, dă scrierii lui Spengler înfățișarea de ceva neisprăvit[2]. În ce privește destinul, definiția dată de el este tot așa de puțin corespunzătoare nivelului cercetărilor științifice contemporane, cum este și aceea a lui Fr. Nietzsche. Amândoi dau numai o ilustrare a cuvântului destin, și nimic mai mult. Termenii, în care pune problema fiecare, sunt diferiți, dar soluționarea problemei n-a făcut un pas de la unul la celalt.

Din nefericire, soluționarea problemei destinului înaintează foarte greu și după Spengler. Leo Frobenius, un distins etnograf și filosof al culturii, care a atins problema destinului în câteva din studiile sale, face în fond mai mult poezie decât știință. După el, viața organică în genere, nu numai cea sufletească, începe cu o perioadă de spontaneitate vulcanică, în care ea se desfășoară exuberantă în dimensiunea timpului, luând forme nenumărate, pentru a trece apoi în perioada de adaptare la mediu, sau de cucerire a spațiului, în care ea se diferențiază și se pregătește să dispară. Această lege, pe care Frobenius o numește destin, ar fi universală. Speciile animale, ca și tipurile de cultură, îi se supun ei deopotrivă. Ca la Spengler, ca la Nietzsche, ca la Bergson,

[1] *Der Untergang des Abendlandes*, I, pag. 165.

[2] Aceasta explică lipsa de popularitate pe care a întâlnit-o O. Spengler în rândurile teoreticienilor național-socialiști din patria sa. Aceștia din urmă vor cadrele comune ale omenirii, subordonate tipului de cultură germană, iar nu invers, cum lasă a se înțelege Spengler.

timpul este așadar la Frobenius în luptă cu spațiul. Timpul, ca izvor de viață; spațiul, ca cimitir al morții[1].

Inutil să stăruim mai departe în căutarea unei teorii științifice asupra destinului, la filosofii germani contemporani. Aceștia, în cea mai mare parte, sunt crescuți în atmosfera școalei lui Nietzsche. Destinul este pentru ei toți o poezie. Negreșit o poezie tragică.

Filosofii celorlalte naționalități sunt străini cu totul de direcția în care filosofii germani, după Nietzsche, caută soluția problemei. Mulți se mențin în direcția veche a umanismului. Filosofii catolici în direcția profetismului. În genere, destinul ca problemă nu interesează pe filosofii celorlalte naționalități, așa cum îi interesează pe acei de naționalitate germană. S-ar putea zice că problema destinului este o problemă a culturii germane, în primul rând.

5. Dacă în scrierile filosofilor contemporani nu găsim o teorie pe deplin mulțumitoare pentru înțelegerea destinului, aceasta nu însemnează că problema destinului nu este de actualitate. Dimpotrivă, ea este de cea mai vie actualitate. Actualitatea ei însă nu o impun filosofii, ci o impune experiența. Astăzi, cum arareori în decursul culturii europene, avem o problemă filosofică la a cărei soluționare contribuie mai mult lumina experienței trăite de fiecare din noi, decât lumina răsfrântă din gândirea filosofilor.

Noi, contemporanii anilor în jurul lui 1940, trăim destinul în fiecare clipă. Este destul ca să deschidem ochii pentru ca să-i vedem manifestările și să-i înțelegem rostul.

În destin mintea omenească și-a reprezentat totdeauna neprevăzutul. Dar nu orice neprevăzut. Simpla întâmplare n-a fost luată ca destin, deși ea este totdeauna neprevăzută. Ca destin a fost considerat numai neprevăzutul care se prezenta cu un caracter de necesitate. A fost luat ca destin aceea ce trebuia să se

[1] Leo Frobenius, *Erdenschicksal und Kulturwerden* (în *Mensch und Erde*, von Graf. H. Keyserling).

întâmple, fiindcă era în natura lucrurilor să se întâmple: un blestem ce trebuia ispășit; un eroism ce trebuia răsplătit; un ideal ce trebuia să iasă la lumină, în ciuda tuturor piedicilor ce i se puneau în cale. Acest caracter de necesitate a făcut pe gânditorii tuturor secolelor să vadă în destin o ordine, deasupra oricărei alte ordine găsită de știință, pe care nici o putere nu o putea înlătura. Acest caracter de necesitate a fost însă, totdeodată, și marele îndemn care a făcut pe toți gânditorii lumii să nu renunțe la înțelegerea destinului, căci o ordine necesară nu poate rămâne în vecii vecilor necunoscută. Ea poate rămâne necunoscută pentru știința unui secol, dar nu pentru știință, în genere. Lumea antică s-a oprit totuși dinaintea cercetării acestui neprevăzut, fiindcă greutatea cercetării era pentru ea covârșitoare. Dar cu biserica lui Christ îndemnul revine. Pasivitatea antică de dinaintea destinului se înlocuiește în lumea creștină cu încrederea în providența divină. Această încredere în providența divină duce pe nesimțite la încrederea omului în rațiunea sa proprie, care este și ea o părticică din rațiunea divină. Așa de departe se merge cu această din urmă încredere că, pe pragul lumii moderne, filosoful Descartes are curajul să afirme că legile naturii descoperite de rațiunea omenească sunt așa de adevărate, că însuși Dumnezeu, dacă ar fi să creeze din nou universul, nu l-ar putea crea decât urmând legile mecanice descoperite de om. Îndemnul își dase roadele pe deplin. Problema destinului totuși nu intră de îndată în preocupările omului de știință modernă. Ea se despărți numai de credința în fatalitate, așa de răspândită în rândurile popoarelor vechi, mai ales a acelor orientale. Destinul rămase oarecum în afară de știință o problemă de hotar între teologie și filosofie. Această situație a durat până de curând.

În lumina experienței actuale situația s-a schimbat. Și când zicem în lumina experienței actuale, trebuie să adăugăm: în lumina științei actuale. Căci experiența, după cum am avut ocazia să spunem, nu se mărginește la datele simțurilor, ci ea cuprinde în ea și fondul intern spiritual, pe care mintea celui care face experiența îl poartă cu sine, și care servește pentru interpretarea

datelor venite prin simțuri. În acest fond intră metodele și cunoștințele științifice. În lumina științei actuale, situația problemei destinului este alta. Vechile prejudecăți sunt înlăturate. În primul rând, vechea prejudecată a determinismului universal, care silea pe omul de știință să arunce în domeniul iraționalului tot ce nu se potrivea cu legile de echivalență cauzală. Astăzi orizontul științei s-a deschis larg pentru a face loc în el cunoștințelor din toate domeniile naturii, privitoare la tot felul de fapte. Cu lărgirea orizontului, prevederea cerută de știință ia și ea un alt caracter. Sub tirania determinismului universal este socotit, ca fapt prevăzut, numai faptul care, pus în ordinea succesivă a timpului, este legat după raporturi cantitative de un alt fapt anterior lui și care îi servește drept cauză. În aceste condiții aproape toate faptele vieții organice sunt excluse din prevedere, fiindcă toate stau între ele în alte raporturi de dependență de cum stau faptele naturii anorganice. Faptele vieții organice depind de totalitatea organismului, în care ele se petrec, iar nu fiecare în parte de faptul anterior lui; la viața organică prevederea vine din cunoștința structurii totalității organismului, iar nu din raportul de succesiune a manifestărilor acesteia. Totalitatea organismului este potențialitatea din care izvorăsc manifestările vieții. Cine cunoaște potențialitatea, prevede ce are să se întâmple în viitorul ei.

Această prevedere pe baza cunoașterii totalității nu este ceva nou. Ea a fost prima prevedere care a stat la dispoziția minții omenești. A fost aceea pe care filosofii antici au pus-o la baza logicii omenești, căci ea nu este alta decât prevederea dedusă din substanța lucrului. Ea revine astăzi, după o îndelungată eclipsă, fiindcă este singura care se poate aplica cu succes vieții organice și în special vieții sufletești. Dar ea nu vine în haina săracă în care o îmbrăcase filosofii antici. Ea nu se sprijină exclusiv pe deducție, ca mai înainte. În sprijinul ei au venit metodele de observație comparate și mai ales metodele statistice. Prevederea scoasă din dependența în care stau părțile de totalitate joacă astăzi în știință un rol tot așa de important ca și prevederea bazată pe raportul cauzal de succesiune.

Ar fi să ne pierdem în prea lungi digresiuni, dacă ar fi să arătăm în detaliu motivele care au făcut pe oamenii de știință de la începutul erei moderne să părăsească, în loc să îmbunătățească, vechea prevedere bazată pe dependența substanțială. În capitolele precedente am indicat pe cele mai principale. Hotărâtor pentru părăsirea vechii prevederi a fost, cum am văzut, faptul că ea nu se putea traduce în formule matematice, și nu se putea traduce în formule matematice pentru că raporturile pe care ea le da între totalitate și părți nu se puteau așeza în ordinea dimensiunii omogene a timpului abstract. Raportul dintre unitatea unui organism și funcțiunile sale, adică dintre o potențialitate și realizările sale, nu este un raport de echivalență cauzală, ci este un raport de inerență între tot și parte, care deși tot așa de necesar ca și cel de echivalență cauzală, nu se poate totuși așeza pe ordinea cronometrică. Omul de știință de la începutul erei moderne a preferat prevederea cronometrică prevederii substanțiale. El a crezut că este mai științifică prevederea care se măsoară pe intervale exacte de timp decât aceea care nu ține socoteală de această măsurătoare. Fără îndoială, ținând seamă de starea științei de la începutul erei moderne, el a făcut bine că a preferat prevederea cauzală, căci aceasta, putându-se verifica prin experiență, a înlesnit științei cuceriri imediate și sigure. Acest bine însă a avut și o parte de rău. Prevederea așezată pe dimensiunea omogenă a timpului abstract se potrivește numai faptelor materiale și anume celor periodice; deloc faptelor organice și sufletești. Funcțiunile care întrețin viața unui animal nu le înțelegem din ordinea lor cronologică, ci din corelațiunea lor în totalitatea organismului; tot așa, conduita unui om nu iese la lumină din succesiunea gesturilor pe care le face omul, ci din inerența acestor gesturi la un anumit tip sufletesc; cu atât mai puțin apoi nu se lămurește viața istorică a unui popor din succesiunea cronologică a faptelor sale istorice. Omul de știință de la începutul erei moderne, preferând prevederea cauzală, și ridicând-o pe aceasta apoi la rangul de singura prevedere științifică, și-a asigurat o cale liberă pentru progresul științelor

mecanice și fizicochimice, dar în același timp și-a îngreunat singur calea spre științele biologice și psihosociale. Îngreunarea aceasta o plătim noi, cei de astăzi. De aproape un secol, oamenii de știință din specialitatea biologiei și din aceea a științelor psihosociale, nu fac altceva decât să discute, dacă cauzalitatea mecanică este sau nu valabilă în domeniile specialității lor; discuție care nu s-ar fi continuat atâta vreme, dacă această cauzalitate mecanică ar fi servit în adevăr la progresul științelor biologice și psihosociale.

Aceste lungi considerații asupra prevederii cauzale și prevederii substanțiale ar părea că ne-au depărtat în totul de problema destinului. Noi credem, dimpotrivă, că ne-au apropiat.

Problema destinului se întunecă cu desăvârșire pentru acela care vrea să-i găsească o soluție, sprijinindu-se pe prevederea cauzală. Un destin explicat, pe măsura cronometrului, este o curată imposibilitate. N-a reușit în această sarcină nimeni până acum și nu va reuși nici de acum înainte. Un destin însă explicat pe baza prevederii substanțiale, deși este un lucru greu, nu este totuși imposibil.

Ce este un destin? Să-l căutăm în experiența noastră actuală, care, cum am mai spus, oferă în această materie cea mai bogată expoziție. Voi evita să denumesc cu nume proprii de persoane, sau de popoare, pe aceia cari au purtat sau poartă pe umerii lor sarcinile grele de destin, fiindcă denumirea lor mi se pare inutilă. O poate face oricine.

Iată un popor care a dus un război cu sfârșit nenorocit. Multe popoare au făcut și fac războaie cu sfârșit nenorocit, fără ca să avem motiv să vorbim de destinul lor. Când avem motiv să vorbim de destin? Când sfârșitul nenorocit al războiului se înfățișează, în minte, ca fiind consecința unor condiții persistente ale vieții poporului; condiții de care se leagă constituția sufletească a poporului, sau poziția lui geografică. Condițiile acestea persistente constituie o totalitate organică, o substanță de care se leagă viitorul poporului. Nesocotite, ele se răzbună. Nu astăzi, sau mâine, ci odată și odată. Azi sau mâine, nesocotirea lor poate să aducă

avantagii, dar odată și odată ele tot își produc consecințele. Dacă poporul ar fi făcut războiul nenorocit, având conștiință de aceste condiții persistente și primind de voie bună consecințele lui, ar fi mers adică la sacrificiu sigur, atunci nu s-ar fi vorbit de destin. Destinul vine contra așteptărilor. De aceea el face impresia că este pe o ordine de necesitate deasupra rațiunii.

Alt caz. O populație trăiește liniștită astăzi în cuprinsul unui popor de altă naționalitate, nu de câțiva ani, și prin întâmplare, ci de veacuri. Populația aceasta nu s-a asimilat poporului în cuprinsul căruia ea trăiește, ci mândră de originea sa persistă ca minoritate. S-a deprins cu clima, cu noua organizație politică și socială, se simte ca la ea acasă. Dacă, numai cu doi ani în urmă, i s-ar fi cerut acestei populații să părăsească țara adoptivă pentru a se înapoia în patria strămoșilor, desigur că n-ar fi fost proteste mai vehemente pe lume, de cum le-ar fi făcut această populație. Acum doi ani în urmă, transferul populațiilor dintr-o țară în alta ar fi fost considerat ca o barbarie, în orice caz ca o piedică pusă în calea progresului. Astăzi totuși se pare un lucru posibil, ba, ceva mai mult, un comandament suprem al patriotismului. După sute de ani populația este rechemată în sânul patriei mume! Unde găsim explicarea acestui destin? Nu, desigur, în voința populației care suferă transferul, ci în constituția sufletească a poporului de origine, care îl comandă.

Alt caz, sau mai bine aș putea zice alte multe cazuri. Ridicările aproape miraculoase ale unor oameni la conducerea unor state moderne. Cum se explică destinul fericit, sau eventual nefericit al acestor oameni? Vechii istorici obișnuiau să invoce, pentru aceste cazuri, rolul pe care l-ar fi având oamenii mari în istoria popoarelor. Explicarea aceasta este însă cu totul incompletă. Destinul unui om, fie el cât de excepțional, nu stă în însușirile lui individuale; aceste însușiri contribue, într-o oarecare măsură, însă singure ele nu explică mai nimic. Mai importante decât însușirile individuale sunt condițiile sufletești ale poporului în mijlocul căruia se realizează ridicările miraculoase. Dinamica pe care o ia cursul unei ape nu vine din constituția moleculară a apei însăși, ci din condițiile terenului în care torentul își croiește albia.

În sfârșit, să luăm cazul nostru, al tuturor acelora cari trăim laolaltă astăzi. Cine hotărăște destinul fiecăruia dintre noi?... Câteva sute de boabe de grâu, frumoase și sănătoase, cum nu ar fi altele, când sunt aruncate pe un ogor ca să însămânțeze, cine hotărește de rodul lor? Dacă ogorul este lăsat să fie năpădit de buruieni, fără folos au fost însușirile celor câteva sute de boabe. La recoltă ele nu se mai recunosc. De asemeni și în cazul contrar, când sutele de boabe au fost mici și pipernicite, dar în schimb a fost ogorul lor îngrijit. La recoltă, ele s-au îmbunătățit întruatât, că iarăși nu se mai recunosc. Rodul depinde de însușirile sămânței și de calitățile ogorului. Așa și cu destinul nostru. Suntem aruncați pe lume fiecare cu unitatea sa sufletească, în lăuntrul căreia stau în potențialitate toate posibilitățile de destin; fericite sau nefericite. Unitatea noastră organică intră într-o alta, sau în alte unități sociale mai largi, înlăuntrul cărora unele posibilități prosperă, iar altele sunt nimicite. De ce depinde așadar destinul? De ierarhia unităților de viață în care ne aflăm, căci fiecare dintre aceste unități avându-și ordinea sa proprie, destinul nu face decât să urmeze pe linia ordinii rezultante. Cum, de regulă, înțelegem mai ușor ordinea unității noastre proprii și mai greu pe aceea a unității sociale, care este de deasupra noastră, ni se pare că destinul ne persecută și este irațional.

În lumina acestor cazuri, luate din experiența noastră imediată, o teorie asupra destinului nu ni se mai pare de domeniul metafizicii; ci ea s-ar putea susține foarte bine și pe o argumentare științifică obișnuită. Singura condițiune ce se cere să împlinim, înainte de a o încerca, este să ne lămurim, în mod cât se poate de conștiincios, asupra ce poate și ce nu poate să dea știința experimentală în materie de prevedere. Aceea ce ne-am silit să facem și noi în paginele de până aici. Pentru cine exagerează prevederea pe baza legilor mecanice, destinul este o simplă credință copilăroasă, căci pentru el determinismul universal pune pe fiecare om și pe fiecare popor la locul său. În ordinea determinismului universal, nu există destin, ci numai mișcare uniformă și infinită ca bătăile unui pendul, adică fenomene de

periodicitate. Pentru cine știe însă să mărginească prevederea legilor mecanice, la aceea ce acestea pot da, și ele nu pot da decât prevederea faptelor periodice uniforme ale naturii, pentru acesta destinul există fiindcă în el trăiește viața de pe pământ. Viața de pe pământ, mai ales aceea sufletească, nu este o mașinărie de ceasornic, ci o potențialitate care se desfășoară în realizări multiple, în scene de destin, adeseori contradictorii, fiindcă potențialitatea vieții are înlăuntrul ei unități diferite, fiecare cu rostul său și cu devenirea sa[1]. Dacă punem ipoteza, pe care ne-am pus-o și noi ca ipoteză de lucru, ipoteza personalismului energetic, după care mersul întregii naturi stă în legătură cu desfășurarea vieții pe pământ, aducând la lumină corelații de unități organice, din ce în ce mai apropiate de personalitatea umană, atunci natura anorganică, ca și natura organică, are ca ordine supremă de devenire, ordinea destinului, care nu este altceva decât tragedia umanizării vieții pe pământ. Ca prin instinct, această tragedie au simțit-o geniile poetice ale antichității, Eschil, Sofocle și Euripide. Cât va dura oare această umanizare, și în consecință cât va dura tragedia ei? Nimeni nu poate ști. Judecând după experiența noastră de astăzi, idealul umanizării este încă departe.

[1] E. Becksman, în *Erdgeschichtliche Gestalten* (z. d. Deutsch Geol. Ges. (1930) pag. 735–756) și în *Gang. Struktur und Sinn der Erdgeschichte* (Forsch. u. Fortschritte. XVI Jahr. pag. 147) crede că se poate vorbi de o formă de timp, sau de un stil al timpului chiar în desfășurarea perioadelor geologice ale pământului, așa că intervalele timpului geologic nu se măsoară cu aceeași unitate. Sunt perioade lungi, dar liniștite, în care nu se petrece aproape nimic, și sunt perioade scurte, dar revoluționare, în care se petrec transformări mari. Prin urmare, timpul geologic ar fi ca timpul istoric.

IV

POATE OMUL SĂ-ȘI FĂUREASCĂ DESTINUL?

1. Știința contemplativă din antichitate față de știința de prevedere. Metoda experimentală bazată pe matematică. Importanța timpului în formarea prevederii cauzale. 2. Deosebirea dintre timp și destin. 3. Poate omul să-și făurească destinul? Răspunsul negativ în basmele populare și filosofia materialistă. 4. Omul, acest necunoscut. 5. Făurirea destinului prin întâmplare și după un plan orânduit mai dinainte. Făurirea destinului: o cucerire rezervată organizației sociale din viitor.

1. Primele cercetări științifice au fost pornite fără gând de aplicație practică. Omul de știință activ, dând îndemnuri la transformarea mediului în scopul unei mai bune utilizări a acesteia, este un produs recent al culturii. La început, știința era apanajul omului contemplativ, care își căuta în găsirea adevărului o mulțumire pur sufletească, așa cum face și astăzi omul cu fire de artist, când se găsește înaintea unor peisaje frumoase ale naturii. În aceste prime începuturi ale științei, adevărul nu este îndreptat spre prevedere. Această prevedere nici nu este urmărită. Când se întâmplă totuși să se producă, ea păstrează forma teoretică a raționamentului deductiv, de subsumare, așa cum o găsim în învățăturile morale ale înțelepților din toate timpurile. Prevederea, ca scop, și-a făcut apariția în istoria culturii omenești numai la începutul erei moderne. Filosofia antică n-a cunoscut-o decât, așa cum am spus, ca învățătură morală; ca o pildă de înțelepciune. În practicarea ei, antichitatea este redusă la aceea ce a primit

prin tradiție. Prevederea, își avea un ritual, dar nu o metodă științifică. Această situație s-a schimbat la începutul erei moderne. De aici înainte prevederea este urmărită, fiindcă posibilitatea ei este întrevăzută, iar utilitatea ei recunoscută ca de mare importanță. Instrumentul care a mijlocit această schimbare de situație l-a procurat aplicația matematicii la aflarea și la formularea cunoștințelor. Galileo Galilei și Réné Descartes, pentru a nu numi decât pe fruntașii oamenilor de știință de la începutul erei moderne, rup cu tradiția aristotelică, adică cu raționamentul deductiv de subsumare și pun în locul lui raționamentul bazat pe raporturi cantitative, așa cum îl practică matematica. Adevărul, pentru ei, are un singur mijloc, prin care el se poate exprima în mod exact: figura geometrică și analiza algebrică. Ce nu poate fi pus în formulă matematică, nu este adevăr curat. În lumea filosofilor de atunci, această întronare a matematicii în știință a făcut impresia unei victorii a platonismului asupra aristotelismului; în realitate ea a fost însă o renovare a metodei științifice de până aici.

Aplicația matematicii, ea singură, nu ar fi fost de-ajuns, pentru ca știința să se îndrepte spre găsirea legilor de prevedere în domeniul faptelor naturii. Mai trebuia încă ceva. Mai trebuia, între raporturile matematice și succesiunea faptelor din natură, un instrument comun, care să înlesnească traducerea unora în limbajul celorlalte: raporturile matematice sunt pure elemente raționale, pe când succesiunea faptelor din natură este constituită din elemente sensibile, intuitive; trebuia dar, între raționalul matematic și sensibilul din natură, un fel de ordine comună, schematică, la care să se raporteze atât ordinea rațiunii, cât și ordinea naturii, în fapt așa de diferite între ele. Această ordine comună, schematică, era însă pregătită gata, prin colaborarea anonimă a inteligențelor europene: era însăși ordinea timpului lui, intrată în deprinderile omului modern prin industria orologeriei. Nici Galilei, nici Descartes, n-au stat un minut la îndoială, să considere ordinea timpului ca fiind deopotrivă aplicabilă în geometrie și în succesiunea faptelor naturii. Pentru

unul, ca și pentru celălalt, ca și pentru toți oamenii de știință, cari au urmat lor, timpul este o coordonată geometrică, și totdeodată un fapt al naturii. Ca o coordonată geometrică el este unidimensional, omogen și infinit; ca fapt al naturii, el este o curgere de intervale absolut egale. Este, prin urmare, tocmai ce trebuia pentru ca succesiunea faptelor din natură să poată fi tradusă în limbajul matematicii, și să poată lua caracterul de determinism cauzal, universal și necesar. Ordinea timpului – rațională și totuși realizată în natură – a fost instrumentul care trebuia științei ca să transforme faptele naturii într-un lanț de efecte necesare ale unor cauze necesare. Prevederea este, astfel, nu numai posibilă, dar ea devine singurul scop al științei. Metoda principală a științei viitoare este, prin aceasta, de asemeni indicată. Căci ca faptele naturii să poată fi puse în ordinea matematicii, trebuia ca ele mai întâi să fie puse în ordinea timpului; iar pentru a fi puse în ordinea timpului, ce trebuia făcut? Trebuia practicat experimentul. Experimentul nu este altceva, decât aranjarea unui fapt al naturii în condițiile în care el poate fi urmărit pe intervale egale de timp. Timpul este instrumentul, care mijlocește, ca prin experiment, să se găsească faptului raporturi cauzale, adică raporturi de prevedere. El este la baza științei experimentale moderne. În filosofie, importanța lui, pentru știința modernă, n-a fost întrevăzută de la începutul erei moderne, ci de abia la sfârșitul secolului al XVIII-lea, de către Im. Kant[1] iar în secolul nostru de către H. Bergson[2].

2. Preveerea, pe care o dă știința experimentală, pe baza timpului, este o prevedere care scoate pe om din atitudinea de

[1] Im. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.* În teza noastră de doctorat, 1893, *Zur Entwickelung von Kant's Theorie der Natur Kausalität* (Wundt's Philosophische Studien, IX Band, Heff 3–4) este expusă pe larg, dimpreună cu schematismul kantian, întreaga problemă a rolului avut de matematici în formarea științei moderne.

[2] H. Bergson, *Matière et memoire; Evolution créatrice; Essai sur les données immédiates de la conscience*, și mai ales, *Pensée et mouvant*, Paris, F. Alcan.

contemplație, obișnuită lui în antichitate, totuși care nu dă încă îndemn de activitate omenească în toate direcțiile, ci numai în direcția stăpânirii naturii materiale. În aceea ce privește natura organică, în special viața sufletească, prevederea științei experimentale este fără succes. Consecință explicabilă. Omul de știință experimentală, ca să-și păstreze legătura cu ordinea matematicii, singura care îi garantează prevederea, este obligat să se considere pe sine ca spectator al naturii, nu ca participant în mersul naturii. El trebuie să fie strict obiectiv, nu în înțelesul de cercetător nepărtinitor, ci în înțelesul de om care face abstracție de prezența sa în mijlocul naturii. Astfel, prevederea lui este curat spectaculară. El prevede mersul unor fapte, în care activitatea sa proprie este fără amestec. Adevărul pentru el este aceea ce-i oglindește mintea, fără nici un adaos al acesteia. Stăpânirea naturii, când se va vorbi de o așa stăpânire, este o simplă adaptare la faptele naturii, adică mai mult o ocolire a vrăjmășiei naturii. În nici un caz această stăpânire nu se întinde pe cursul vieții sufletești, fiindcă aceasta de la început este exclusă din prevedere. Și este exclusă, pentru motivul că această viață sufletească, împreună cu întreaga viață de pe pământ de altfel, nu are un curs care să poată fi indentificat cu ordinea unei dimensiuni omogene, cum este aceea a timpului, pe care și-a constituit-o omul de știință din observarea fenomenelor periodice ale naturii. Viața nu este o mișcare de pendul: mișcare uniformă și fără dată, ci este o mișcare cu dinamism propriu, având fiecare clipă o semnificație valabilă pentru o singură dată. Soarele răsare de mii și mii de ani. A fost o epocă, când omul, neavând încă conceptul timpului omogen, s-a întrebat dacă este același soare care răsare. De când însă răsăritul de soare se cunoștea ca fenomen periodic, nimeni nu-și mai pune această întrebare. Cu viața este ceva deosebit. Nu aceeași viață răsare veacuri de-a rândul pe pământ. Cu mii de ani înaintea noastră alte specii de animale populau pământul, și după alte mii de ani, după noi, alte specii vor popula iarăși pământul. Viața sufletească, în special, se înnoiește pe fiecare secol. Tipuri după tipuri sufletești se perindă, unele după altele,

fără ca două să fie la fel. Cum s-ar putea aplica atunci schematismul timpului omogen la această viață, pentru ca, prin mijlocirea lui, să avem prevederea cauzală pe care o avem în mersul naturii materiale?

Aici stă cheia, care dă dezlegarea marii probleme a timpului. Nu este un timp unic, măsura pentru toate faptele naturii, ci sunt două forme de timp. Un timp construit pe modelul fenomenelor periodice ale naturii, timp care se confundă cu o dimensiune geometrică, și care se numește în mod obișnuit *timp*, și este devenirea vieții pe pământ, pe care sufletește o simțim fiecare dintre noi ca durată și vremelnicie, și care nu poate fi mai bine redată decât prin termenul *destin. Timpul* este o abstracție, ieșită din sistematizarea observațiilor de măsurătoare făcute asupra fenomenelor periodice; *destinul* este desfășurarea mănunchiului de posibilități cu care vine un organism pe lume; desfășurare unică pentru fiecare organism, fiindcă între organisme, individ sau specie poate fi asemănare, niciodată identitate. Unul este obiectiv, adică străin de om; celălalt, destinul, este subiectiv. Timpul obiectiv este unul pentru întreaga omenire, pe când destinul este deosebit după unitatea organică la care el se referă. Aceeea ce în știința modernă ia denumirea de timp fiziologic; de timp vital; de timp istoric etc., nu este decât destinul, în înțelesul dat mai sus.

3. Și acum venim, aduși de considerațiile de până aici, la marea întrebare care, în filosofia contemporană, nu și-a găsit încă un răspuns definitiv. Ceva mai mult. Care primește două răspunsuri contrarii: unul mai răspândit, altul mai puțin răspândit. Voim să vorbim de întrebarea: dacă stă în puterea omului să-și făurească destinul? Cei mai mulți răspund negativ. Basmele populare, înțelepții popoarelor orientale, filosofii materialiști, sunt în această privință categorici. Pentru ei, omul este o simplă jucărie a destinului, a fatalității, sau a determinismului...; cuvintele pot să difere, afirmația este în fond aceeași. Omul nu poate schimba o iotă măcar din aceea ce i-a fost scris. La anul, la ziua sau ceasul

anumit, dacă i-a fost scris să fie nenorocit, va fi nenorocit, chiar dacă toți sfinții din cer i-ar veni în ajutor. El nu poate abate nenorocirea din cale, nu fiindcă nenorocirea este o consecință a faptelor sale; faptele sale n-au nici o importanță; ci fiindcă mersul naturii este ca un clește deschis asupra lui, gata să se strângă la bătaia ceasului, pentru a-l nenoroci. Dar de ce omul este intrat în acest clește, și o dată intrat de ce el nu mai poate schimba nimic? Fiindcă, răspund filosofii materialiști, pentru a completa înțelepciunea basmelor și a fataliștilor orientali, fiindcă omul n-are amestec în legile naturii; mersul naturii se constată, dar nu se înrâurește de om. Omul este un simplu spectator. Cum un simplu spectator, când știut este, că nu există agent mai energic pentru modificarea lucrurilor pe pământ, ca omul? Aceea ce nu pot agenții climaterici asupra distribuției și a propagării speciilor animale, poate omul. Distrugerile pe cari nu le pot face cele mai îngrozitoare cutremure de pământ, le poate totuși omul. Tot așa și în efectuarea lucrărilor pozitive. Cine ridică cetăți de piatră, adeseori mai rezistente decât munții naturii? Cine străbate văzduhul și sfredelește pământul, ca nici un alt gigant al mitologiei? Da, răspund filosofii partizani ai determinismului universal, acestea toate pot fi adevărate și sunt adevărate, ele nu schimbă însă poziția omului în aceea ce privește destinul. Toate modificările aduse de om pe suprafața pământului sunt efectuate prin mijlocirea materiei; conștiința omenească n-are nici un contact cu lucrurile; orice contact al ei se face prin mijlocirea organelor corporale. Organele corporale aparțin însă materiei, deci aparțin cleștelui de care am vorbit. Conștiința omului nu poate înrâuri asupra destinului, fiindcă ea nu are la dispoziție, ca mijloace de înrâurire, decât mijloacele materiale, care, înainte de a asculta de ea, ascultă de legile determinismului. Filosoful determinist condamnă, cu un cuvânt, rolul conștiinței la acela al unui rol de martor. Ea asistă la aceea ce se petrece în jurul ei, fără să poată schimba nimic.

Acesta este răspunsul negativ, pe care, cum am spus, îl împărtășesc foarte mulți. Îl împărtășesc, fără a-și da seama, însă,

că în jurul lor întreaga activitate culturală se face într-o direcție care presupune ca adevărat tocmai răspunsul contrar. În toate țările europene, priin instituțiile de educație și prin instituțiile politice, se lucrează pe baza încrederii că omul își făurește el singur destinul. Căci dacă ar fi adevărat că aceea ce-i este scris omului are să i se întâmple, orice ar face el; atunci la ce toată strădania popoarelor de astăzi?

Răspunsul negativ nu poate fi adevărat. La mijloc, în raționamentul făcut de filosofia determinismului, trebuie să fie o sofismă. În adevăr, este una, și încă ușor de descoperit. Ea stă în afirmarea că organele corporale, prin care sunt mijlocite manifestările conștiinței, din împrejurarea că sunt elemente materiale, sunt presupuse exclusiv a fi sub legile cauzale ale determinismului universal. Organele corporale sunt în adevăr materiale, dar ele sunt totdeodată energii vitale. Prin faptul că intră în organizarea vieții sufletești, ele câștigă posibilități noi de realizare, pe care nu le aveau ca simple corpuri materiale. Conștiința omenească nu-și pierde înrâurirea, prin faptul că această înrâurire trece asupra organelor corporale; dimpotrivă, prin această trecere înrâurirea ei se amplifică și câștigă în durată. Ca sămânța aruncată într-un ogor mănos, așa este și conștiința în corpul omenesc. Ea găsește în materia nervoasă a acestuia ogorul în care poate rodi. Materia nervoasă îi dă mijlocul de a se diferenția și de a se continua în șirul generațiilor viitoare. Așa cum viața, în înțelesul biologic, după o expresie a marelui fiziologist *Claude Bernard*[1], este o directivă servită de legile fizicochimice ale materiei, este și conștiința omenească o directivă servită de funcțiunile sistemului nervos.

Dacă n-ar fi funcțiunile sistemului nervos, n-ar fi memorie și ereditate; n-ar fi diferențierea tipurilor somatice omenești, din care izvorăsc apoi tipurile de cultură omenească. Dar aceasta nu

[1] Claude Bernard, *Le problème de la Physiologie générale*, dec. 1867, în *Science expérimentale*, ed. 1890, pag. 124 și urm.; Comp. și Pierre Lamy, *Claude Bernard et le matérialisme*, 1939.

înseamnă câtuși de puțin că materia nervoasă creează memoria și ereditatea, tipul de suflet și tipul de cultură, ci înseamnă numai că ea este un instrument dinamic pus la dispoziția vieții de conștiință, formând o unitate cu structura acesteia. În chipul acesta înțeleg psihologii științifici contemporani reciprocitatea dintre suflet și corp. Viața sufletească se îmbină în viața corpului, pentru a forma o nouă ordine de fapte în sânul naturii, iar nu pentru a se pierde în legile mecanice ale materiei. Deterministii din școala filosofică a materialismului tocmai această pierdere o susțin. Și aici este sofisma din raționamentul lor. Pentru ei, înțelesul materiei se lărgește și se strâmtează după trebuință; când se identifică cu complexul de funcțiuni din lăuntrul unei totalități organice, și în acest caz el cuprinde și posibilitățile de ordine sufletească; când se identifică cu natura moartă, anorganică, în care caz nu mai intră în el decât posibilitățile strict prevăzute de legile cauzale ale mecanicii. În cazul de față, când este vorba să se ridice asupra universului întreg o teorie filosofică, atunci ei iau materia numai în înțelesul cel de al doilea, de natură anorganică, și atunci conchid, cum este de așteptat, la determinismul universal. Omul nu-și poate schimba destinul, fiindcă n-are cum să și-l schimbe decât prin mijlocul materiei; iar materia nu iese din legile sale mecanice. Materia este, așadar, un fel de instrument în seriviciul vieții sufletești, în același timp însă și o stăpână a vieții sufletești prin legile mecanice pe care ea le impune acesteia. În basmele populare această contradicție poate să nu fie observată; dar nu tot așa ar trebui să fie în filosofie.

4. Lăsând la o parte exagerațiile filosofiei materialiste, care nu rezolvă întru nimic problema noastră, cum de altminteri nu rezolvă nici una dintre problemele mari ale gândirii filosofice, și revenind la întrebarea „dacă omul își poate făuri el singur destinul“, socotim că pregătirea răspunsului la această întrebare nu se poate face mai bine, decât dacă, la lumina considerațiilor de până aici, începem prin a examina diferența care există între aceea ce numim făurirea destinului și realizările practice pe care

le dobândim prin aplicațiile științei experimentale. Întrebarea s-ar pune atunci în mod simplu astfel: stă în puterea noastră să ne schimbăm cursul vieții, pentru a ne pune la adăpost de nenorociri și rătăciri, așa cum constatăm că stă destul de mult, în puterea noastră, să ne organizăm încăperile unei case, pe care ne-o pregătim de locuință confortabilă, utilizând în acest scop aplicațiile industriale pe care ni le oferă știința?

Să nu ne sperie forma pe care o dăm întrebării asupra făuririi destinului. Ea pare la prima vedere stranie, dar nu este câtuși de puțin nepotrivită. Căci, în fond, făurirea destinului, prin mijloacele de care poate să dispună omul, se reduce la o organizare de posibilități sufletești care, desfășurându-se în cursul vieții, au să ducă la realizările dorite, așa cum este cazul și cu organizarea viitoarei locuințe. Dar ca să ajungem la o așa organizare de posibilități pentru cursul vieții, neapărat este de nevoie să începem prin a avea mai întâi o cunoștință adâncă despre natura omului și bineînțeles și a societății. Cum să știm utiliza după voie posibilitățile, dacă nu știm în mod precis de care anume din ele dispune naturta omului? Este clar că întrucât omul – în substanța lui, ca izvor de posibilități – este un necunoscut, în zadar vom încerca, prin potriveli întâmplătoare, să-i făurim destinul. Această cunoaștere a omului în prealabil este o cerință de bun-simț. Ca atare, ea a și găsit, în ultimii ani, o mare rezonanță în scrierea de filosofie populară a d-rului Alexis Carrel, intitulată *L'homme, cet inconnu* (*Omul, acest necunoscut*[1]). Ce cere Alexis Carrel? O egalare, mai întâi, între om și natura materială, în aceea ce privește cercetarea științifică. Să nu fie neglijat omul, față de natura materială. Apoi, după aceasta, urmează de la sine o egală aplicație practică a cunoștințelor dobândite asupra omului, cu a acelora dobândite asupra materiei, pentru ca astfel să se ajungă nu numai la un confort material, ci și la o civilizație sănătoasă, care să nu se prăbușească din neprevedere, așa cum s-a prăbușit civilizația popoarelor din trecut. După Carrel, și am putea zice,

[1] Librăria Plon, Paris. În anul 1936 era la ediția 156.

după bunul simț, făurirea destinului nu ar fi așadar din principiu cu neputință. Este mai grea, desigur, decât este organizarea confortului material; imposibil însă, nu. De ce, cu toate acestea, ea a întârziat așa de mult? De ce omul de știință nu numai că n-a încercat până acum să-și făurească destinul, dar, ceva mai mult, a evitat o asemenea încercare, considerând-o ca pe o utopie, sau mai corect (cu filosoful Ch. Renouvier) ca pe o ucronie?

Alexis Carrel caută să răspundă la aceste întrebări – care ating miezul problemei noastre – chiar de la începutul scrierii sale. Omul este un tot indivizibil și complex, scrie dânsul, așa că este imposibil să avem asupra lui o concepție simplă. Apoi, nu există o metodă cu care să prindem pe om în totalitatea lui și în relația acestei totalități, atât cu părțile sale, cât și cu lumea externă. Suntem nevoiți să alergăm la tehnici variate, care duc la rezultate variate. Fiecare din aceste tehnici ia pe om dintr-un anumit punct de vedere, făcând abstracție de celelalte puncte de vedere. Cu suma rezultatelor acestor tehnici nu ajungem însă la omul complet, care este o ființă concretă, iar nu o sumă de abstracții. Anatomia, fiziologia, psihologia, pedagogia, istoria, sociologia, economia politică, și toate specialitățile științelor psihosociale nu dau de sfârșitul subiectului ce ele au de studiat. Omul pe care ni-l înfățișează rezultatele lor nu este omul real, concret. Omul lor nu este decât o schemă[1].

Aceste afirmări sunt juste, totuși ele nu dau răspunsul ce căutăm. În adevăr, greutățile de care vorbește Carrel sunt greutăți cari privesc nu numai studiul omului, ci ele sunt greutăți pe care le întâlnim în studiul tuturor obiectelor din natură. Oare obiectele, de care se ocupă fizica și chimia, sunt îmbrățișate într-un alt mod decât acel abstract? Nu începe omul de știință experimentală cu izolarea faptului ce are de studiat, făcând abstracție de toate contingențele? După părerea logicienilor contemporani (cum bunăoară W. Wundt) abstracția are un rol chiar predominant, tocmai în științele experimentale pozitive și nu în științele omului.

[1] Dr. Alexis Carrel, *L'Homme, cet inconnu*, Paris, 1936, pag. 2–3.

Aici se vorbește de tipuri și de caractere specifice, care amintesc oarecum fapte concrete, pe când în științele experimentale, care au de obiect faptele materiale, se vorbește numai de raporturi cantitative, care sunt formulate în simboale matematice. Prin urmare, nu abstracția este o piedică. Piedica vine din altă cauză, pe care Alexis Carrel o întrevede în scrierea sa, dar la a cărei definire el nu ajunge în mod precis. Piedica vine din aceea că rezultatele dobândite de știința experimentală, în domeniul faptelor materiale ale naturii, duc la o prevedere cu caracter de universalitate, lucru ce nu se întâmplă la științele care se ocupă de om și de viața lui sufletească. Acestea din urmă dau prevederi mărginite, ba chiar cu totul mărginite. Aceea ce este necesar să se întâmple unui om, nu este necesar să se întâmple omenirii întregi, chiar dacă între toți oamenii asemănările sunt destul de vădite. Din această deosebire se explică marele succes pe care l-au avut și-l au plicațiile științelor care se ocupă cu studiul materiei, față de explicațiile științei omului. Științele naturii materiale au avantajul de a-și robi viitorul, prin prevederile lor, în mod continuu și sigur. O lege bine verificată în domeniul lor se aplică peste tot, cu același succes. Nu tot astfel la științele care se ocupă de om. Aici, o lege, fie cât de bine verificată, este prevedere pentru unii, formează pentru alții însă obiect de discuție. În științele care se ocupă de om, de la secol la secol, alte metode de lucru, alte prevederi, căci nesfârșită este varietatea pe care o oferă desfășurarea posibilităților sufletești de la om la om. Aceeași prevedere nu se potrivește oamenilor de orice vârstă; de orice sănătate; de orice cultură și rasă; iar aceeași prevedere nepotrivindu-se la orice om, cum poți atunci să încerci organizarea în viitor a destinului unui om, luându-te după prevederea altuia, așa cum încerci organizarea unei case de locuit, luându-te după prevederea scrisă chiar în cărți?

Cu aceste considerații am ajuns la răspunsul, pe care Alexis Carrel l-a întrevăzut. Rezumăm: între științele care se ocupă de natura materială și acelea care se ocupă de om este o mare deosebire. Cele dintâi se bucură de o aplicație mai ușoară în

practică, și sunt în progres continuu, nu din cauza abstracției lor mai moderate, sau din cauza obiectului lor mai simplu[1], ci din cauza caracterului de universalitate pe care îl au prevederile lor. Științele care se ocupă de om dau numai prevederi mărginite, care, dacă sunt luate ca universale, constituiesc utopii sau ucronii, adică aplicații ideale bune pentru omul ideal, dar nu pentru omul concret. Avantajul științelor care se ocupă de natura materială stă așadar, în structura legilor lor de prevedere. Ce cuprinde oare în ea această structură a legilor asupra materiei, pentru a aduce un asemenea avantaj? Cititorul, care a urmărit argumentarea noastră de la începutul scrierii și până aici, are toate elementele pentru a răspunde.

La baza legilor de prevedere, din științele care se ocupă de faptele materiale, stă conceptul rațional al timpului: timp constituit din intervale egale, omogene, succesive la infinit. Pe baza acestui concept rațional, universalitatea legilor de prevedere vine de la sine. Timpul rațional înlesnește măsurătoarea și măsurătoarea realizarea aplicațiilor. Realizarea nu este decât o reconstituire a operației petrecută în chiar mintea omului de știință. Aplicația practică este simpla repetare a experienței mintale. La baza legilor de prevedere din științele celelalte, care se ocupă de om însă, este un alt timp, care nu se lasă mânuit cu aceeași ușurință. Timpul de aici este timpul trăit, diferit în fiecare unitatea sufletească. Pe baza acestui timp nu se poate obține o prevedere cu caracter universal.

În această relativitate a timpului stă așadar marea greutate care zădărnicește încercările omului de a-și făuri el singur destinul. Căci timpul fiind relativ cu fiecare unitate sufletească, o unitate de măsură în desfășurarea posibilităților nu există pentru toți oamenii; iar unitatea de măsură neexistând, nici prevederea scoasă

[1] Și mai real, fiindcă prin tradiție omul de știință a considerat după Democrit proprietățile geometrice ale corpurilor fiind mai reale decât proprietățile celelalte. Până în secolul al XVII-lea erau recunoscute în corpuri: însușiri primare și însușiri secundare. În cele secundare erau cuprinse cele percepute ca date sensoriale. În cele primare, erau acelea care se puteau defini prin măsurătoare.

din cunoașterea unui om nu se poate aplica la alt om, decât cu multă rezervă.

Apoi această relativitate a timpului nu numai că îngreunează prevederea în câmpul vieții sufletești, dar, în unele cazuri, ea o și falsifică; ceva mai mult, o transformă din binefacere, într-o adevărată calamitate. Și iată cum. Fiecare om este înclinat să ia timpul, trăit în unitatea sa organică, drept timpul vieții sufletești de peste tot, așa că pe nesimțite destinul particular al acestui „fiecare om" se ridică la rangul de destin al lumii întregi. Dacă împrejurările aduc ca unul dintre acești „fiecare" să aibă conducerea unui stat, atunci realizările politice și sociale, crezute necesare de acest unul, sunt grăbite și provocate chiar pentru ca ele să intre în destinul lui, cu un ceas mai de vreme[1]. Câte mișcări revoluționare și câte războaie nu-și au explicarea în înlocuirea destinului de popor cu destinul de simplu muritor. Legenda spune că regele Xerxes al perșilor a pus să se bată marea cu nuiele, fiindcă valurile ei i-au împiedica flota să treacă spre Grecia. Astăzi, regi de felul lui Xerxes nu se mai găsesc. Dar se găsesc conducători de popoare, cari fac războaie preventive, pentru a avea un plus de mărire la activul grandiosului lor destin!

5. Falsificarea și calamitățile acestea însă nu trebuie să oprească pe om de la încercarea de a-și făuri destinul, măcar în parte. Căci încercarea nu este absurdă. Dimpotrivă. Într-o anumită măsură, ea este în firea aspirațiilor omenești. Spiritualitatea epocii noastre o încurajează.

Încercarea trebuie să fie negreșit condusă și controlată de judecata critică. Ea trebuie în orice caz să nu contrazică datele

[1] Rolul științei însăși, care de obicei este socotit că planează deasupra vremelniciei omenești, a fost aservit de unii teoreticieni intereselor pe care le-ar avea în anumit moment conducătorul unui stat. Astfel, în Germania anilor din urmă au putut să se publice scrieri în care figurau afirmări ca următoarele: *Universitatea este la dispoziția puterii politice. Știința nu caută adevărul; ea este numai păzitoarea adevărului revelat de către Führer...* (Comp. P.P. Negulescu, *Destinul Omenirei*, vol. II, pag. 306. Editura Fundației pentru Literatură și Artă Regele Carol II, București, 1939.)

științei. Dacă pentru ea este necesară o știință specială, aceasta este chestiune de viitor. Deocamdată, știința ei se poate mulțumi cu titlu de artă, înțelegându-se prin ea o aplicație a psihologiei și a sociologiei, pe un orizont mai larg de cum o fac în prezent psiho-tehnica și practica pe teren a sociologiei. Un scriitor german, Willy Hellpach, propune ca nume pentru această artă: *geurgia*[1]. Dar numele n-are importanță. Principalul este că necesitatea unei arte sau a unei științe, care să ajute la făurirea destinului, este oarecum în atmosfera vremii noastre.

Oricare ar fi viitorul, rezervat omului în încercarea lui de a-și făuri singur destinul, esențial este că încercarea nu trebuie să piardă din vedere cunoștința exactă a posibilităților de care omul dispune. A tuturor posibilităților: adică și a aspirațiilor pe care le sugerează idealul de viață. Căci destinul tocmai de acest ideal depinde. Apoi cunoștința ierarhiei în care stau între ele posibilitățile, în desfășurarea lor. Fiecare posibilitate își are ora sa de actualitate, care, odată trecută, este pierdută pentru totdeauna. Oamenii nu se nasc toți dotați cu talente egale, dar toți pot să fie aduși să dea un maxim de activitate, dacă sunt puși în condiții optime de muncă. Arta făuririi destinului consistă tocmai în a pregăti aceste condiții optime pentru fiecare. De aceea, înainte ca o asemenea artă să fie descoperită, psihologii practici vorbesc de sublimarea și de compensarea tendințelor, ca de niște mijloace sigure pentru punerea în valoare a fiecărui om.

Cu ierarhia posibilităților este strâns legată ierarhia potențialului de cultură a popoarelor. Nu toate popoarele sunt destinate să aibă aceeași cale în formarea culturii lor, și încă mai puțin să ajungă la aceeași desăvârșire morală. În destinul fiecărui popor stă realizarea unui anumit tip de cultură morală. Sunt popoare care păstrează, pentru totdeauna, în firea lor, structura vârstei sufletești de copilărie. Aceste popoare practică ipocrizia,

[1] Dr. Willy Hellpach, *Geopsyche, Die Menschenseele unter Einfluss von Wetter und Klima, Boden und Landschaft* (5-te Auflage, Leipzig, 1939).

minciuna și violența, în mod automat, chiar când tehnica muncii lor este de invidiat. Sunt popoare, dimpotrivă, născute bătrâne, atât de așezate sunt ele în faptă și gândire. Marea rătăcire, care poate zădărnici orice încercare de făurire a destinului, pornește din neglijarea acestei ierarhii.

Important în arta făuririi destinului este apoi alegerea metodei. Cum destinul este strâns legat de subiectivitatea omenească, metoda făuririi nu poate să neglijeze sprijinul pe care ea îl poate avea în factorul subiectiv. De altmintreli și psihologia ține totdeauna seamă, în aplicațiile sale, de intuiția persoanei. Nu se poate organiza viitorul unui suflet, fără a lua mai întâi indicații directe din simțirea chiar a acestui suflet. Presimțirile, revelațiile, predispozițiile la convertire, entuziasmul și iluminațiile bruște etc. dezvăluie câteodată nu numai aceea ce este în sufletul cuiva, dar și aceea ce se poate desfășura pe viitor din sufletul acestuia cuiva.

Vom ține dar seama de factorul subiectiv, fiindcă indicațiile sale sunt prețioase. Dar să fim conștienți și de scăderile sale. Toate indicațiile venite pe calea subiectivității sunt din nenorocire întâmplătoare. Apoi nu le putem avea de la toți oamenii.

Alături de metoda subiectivă este metoda obiectivă, care procedează după un plan orânduit de mai înainte, ținând seama de observația comparată și servindu-se de experiment, în măsura posibilului. Această metodă obiectivă adoptată de psihologia și de sociologia contemporană trebuie consacrată ca metodă obișnuită. În orice caz, pe baza ei avem să exercităm controlul asupra rezultatelor dobândite prin metoda subiectivă. Ea are marele avantaj de a nu fi lăsată la întâmplare, și în același timp este aplicabilă la toată lumea.

Metoda subiectivă, cu rezultate date adesea la întâmplare, singura cale bătătorită până acum, își are însă prestigiul său și va continua desigur să fie calea preferată a celor puțini și aleși. Din biografiile acestor puțini și aleși, cari au practicat-o în trecut, ea ne este cunoscută sub diferite denumiri. Este calea: convertirii; a iluminării subite; a lui „coup de foudre"; a straniei coincidențe; a

ceea ce apare „ca un făcut"; a renaşterii etc. Destinul intuit pe această cale a izbit imaginaţia poeţilor şi a deşteptat interesul tuturor istoricilor. Shakespeare, în nemuritoarea sa tragedie *Romeo şi Julieta*, exprimă prin următoarele versuri lovitura de trăznet care loveşte pe Julieta, când vede pentru prima oară pe Romeo[1]:

Julieta: ...Acel domn cine este?
Doica: Nu ştiu...
Julieta: Te du şi cercetează. De are soţie
Vai! patul meu de nuntă, mormântu-mi
o să fie!

Destinul Julietei este hotărât. Ea şi-l cunoaşte. Dacă Romeo este căsătorit, îşi va avea patul de nuntă în mormânt. Francesco din Assisi (1186–1226), după o viaţă aventuroasă, intră din întâmplare în capela Sfântului Damian, unde se prosternă în faţa imaginii lui Christ. Deodată simte în tot corpul său o viaţă nouă: se ridică ca şi renăscut. Destinul lui s-a hotărât. El va fi fondatorul ordinului călugărilor franciscani, care a avut un rol aşa de important în cursul evului de mijloc. Malebranche, filosoful francez (1638–1715), se opreşte din întâmplare înaintea vitrinei unei librării din Paris, unde vede cartea lui Descartes, *Traité de l'homme**. Răsfoieşte cartea şi de la prima citire inima-i începe să bată; vocaţiunea sa era găsită. Îşi schimbă complet concepţia despre lume şi devine astfel metafizicianul profund al ocazionalismului[2]. Exemplele acestea se pot înmulţi la nesfârşit. Aproape fiecare dintre noi, când reflectează asupra trecutului său, găseşte totdeauna în acest trecut fapte semnificative, de care poate lega schimbările din cursul vieţii. O povaţă dată la timp; o prietenie; o coincidenţă de împrejurări, un ceva care ne-a provocat s-o luăm pe calea pe care am apucat, părăsind pe aceea urmată până aci. De câte ori nu auzim în jurul nostru mărturisiri în acest

---

[1] Actul I, scena 5-a. Traducere de Dim. I. Ghica, Bucureşti, 1882.
* *Tratat despre om.*
[2] J. Segond, *Hasard et contingence*, Paris, 1938, pag. 13.

sens. Dacă n-ar fi fost profesorul cutare; dacă n-ar fi fost împrejurarea cutare... viaţa mi-ar fi fost alta. Toate aceste fapte semnificative nu în ele înseşi au importanţa care le este atribuită. Romeo, oricât de frumos ar fi fost, nu el hotărăşte destinul Julietei, ci starea internă sufletească a acesteia. Romeo este numai scânteia care descarcă lovitura de trăznet. Tot aşa şi în cazul lui Francesco din Assisi şi al lui Malebranche. Destinul acestora era schiţat în posibilităţile lor sufleteşti; imaginea lui Christ şi cartea lui Descartes n-au avut decât rolul de a le provoca să iasă la lumină. Aceasta este, de altmintreli, calea de realizare a vieţii sufleteşti în genere. Viaţa sufletească aduce cu dânsa pe lume posibilităţi; realizarea acestor posibilităţi vine din mediul vieţii.

În toate cazurile acestea rolul principal îl joacă întâmplarea. Întâmplarea însă nu este pentru toţi oamenii deopotrivă de favorabilă. Ea dezvăluie destinul numai celor puţini şi aleşi, adică a celor cu bogate posibilităţi sufleteşti. În faţa imaginii lui Christ se vor fi prosternat mulţi muritori, dar numai Francesco din Assisi, după prosternare, a ieşit un om cu sufletul renăscut de sfânt. Cărţi la vitrină de librării văd şi le răsfoiesc mulţi, dar nu orice cititor ajunge să fie un Malebranche. Tot aşa şi în cazurile de tragedie sentimentală. Nu toate femeile câte se găsesc în faţa idealului lor de iubire sunt gata la jertfa vieţii, cum este Julieta din tragedia lui Shakespeare. Prin întâmplare, reuşesc a-şi cunoaşte destinul puţini. Dintre aceştia încă şi mai puţini aceia cari, după ce-şi cunosc destinul, îl pot făuri, adică stăpâni. Stăpânirea destinului presupune, pe lângă o pătrunzătoare conştiinţă de sine, şi o energie de voinţă excepţională. Întâmplarea va rămâne şi pe viitor, ca o cale regească închisă celor mulţi.

Pentru cei mulţi, ar fi calea de a doua: aceea a făuririi destinului după un plan orânduit de mai dinainte; sau, cum s-ar zice, în termeni de gazetă, după un plan dirijat. Este această cale de pe acum la îndemâna omului contemporan? Încă nu, desigur, în mod practic. Dar că este presimţită de spiritul vremii noastre, şi că pentru punerea ei în practică se fac încercări numeroase, despre aceasta nu mai încape îndoială. Este presimţită de spiritul

vremii, prin scrierile de literatură, în special prin romane. Încă din a doua jumătate a secolului trecut, romancierii își făceau din destinul unui individ, sau al unei familii, o temă favorită. Rougon-Macquart este o familie din timpul imperiului al doilea din Franța, urmărită în romanele naturaliste ale lui Emile Zola, timp de două generații, prin toate vicisitudinile de mediu, pentru a dovedi că destinul ei implacabil este condiționat de o ereditate morbidă. Jules Romain, un alt romancier de talent, face din descrierea sufletului unanim de grup, în care sufletul individual are un rol dirijat, tema unei întregi serii de romane. Romancierul american, Upton B. Sinclair, precum și mulți alți romancieri contemporani, își datoresc succesul lor insistenței cu care urmăresc destinul. Destin de om individual; destin de familie; destin de neam, sub orice formă; destinul în literatură este oarecum la modă.

El preocupă însă pe toată lumea, nu numai pe literați. S-ar putea chiar zice că el de aceea preocupă pe literați, fiindcă preocupă mai întâi pe toată lumea. În adevăr, întreaga direcție a culturii moderne nu face altceva decât să dea îndemnuri de cum se pot găsi metode practice pentru făurirea destinului. Nu se spune chiar pe față făurirea destinului, dar în fond aceasta rezultă din sforțările pe care le depun: educatorii, medicii, ingieniștii, economiștii, publiciștii, inginerii, industriașii și toți câți, având o parte în conducerea unui stat modern, iau măsuri de prevedere pentru viitorul poporului. Când aceștia vorbesc de formarea caracterelor, de sănătatea poporului, de plan economic pe un număr de ani, de muncă raționalizată etc., ce alta au ei în vedere decât dirijarea vieții poporului în condiții optime de prosperitate, adică, în fond, de făurirea destinului? Bineînțeles, nu stă în puterea lor să fixeze pentru fiecare individ omenesc, în viitor, un anumit cadran de viață, căci oamenii nu sunt păpuși mecanice care să se învârtească pe cadran ca acele de ceasornic; o parte de neprevăzut va însoți totdeauna viața; dar ei voiesc totuși să fixeze condiții de viață, din care riscurile degenerării fizice și morale, sărăciei și nesiguranței, să fie eliminate și în schimb să se înfăptuiască aceea ce prevederea poate să recomande pentru realizarea

posibilităților fericite din comoara sufletească a poporului! Nu însemnează oare o asemenea sforțare indirect, dacă nu direct, o făurire a destinului?

Ce diferit este, în această privință, omul cult de astăzi de omul cult din antichitate! Pe când în antichitate omul cult avea o atitudine cu desăvârșire pasivă față de destin, omul cult de astăzi aspiră prin toate fibrele sale să stăpânească destinul. Omul cult din antichitate socotea orice descoperire care-i mărea confortul vieții ca un furt din averea zeilor – Prometeu, pentru că furase focul din averea lui Jupiter, a fost condamnat, să fie mâncat de viu de vulturi – omul cult de astăzi, dimpotrivă, crede că principala condiție a culturii este ca prin ea să se aducă o îmbunătățire vieții omenești. O îmbunătățire presupune însă plan orânduit de mai înainte, căci altmintreli n-ar fi îmbunătățire ci simplă schimbare.

Ambiția de a-și făuri destinul, individul în marginile sale, poporul într-ale sale, este oarecum endemică în atmosfera spirituală a vremii noastre, fiindcă tendințele fundamentale ale culturii moderne culminează înspre ea. An după an, această ambiție se impune până și în actele care mai înainte erau considerate ca fiind în afară de influența omenească. În cultura agricolă, selecția vegetalelor și a animalelor a ajuns să se facă în chip sistematic, după un plan dirijat. Peste câteva zeci de ani, vor fi țări în care recoltele de cereale vor fi multiplicate prin întrebuințarea metodică a îngrășării solului și prin alegerea semințelor. Pădurile, în țările guvernate cu prevedere, își înnobilează materialul lemnos, la fiecare tăiere a lor. Pretutindeni domnește grija de a transforma mediu cosmic într-un mediu corespunzător intereselor omenești. Această grijă se extinde apoi, cu mai multă persistență, în mediul social. Părintele de familie nu mai este, ca altă dată, stăpân pe viitorul copilului său, ci el trebuie să adopte planul de educație pe care l-a întocmit, pentru toți copiii, autoritatea statului. Lucrătorul, din vremea uceniciei, este orientat spre profesiunea care se potrivește aptitudinilor sale și intereselor societății. Munca, în genere, se organizează în așa fel, încât totalitatea poporului să poată susține o producție

corespunzătoare spațiului său vital și rangului său politic, pentru a nu fi încălcat de alte popoare. Însăși alimentația este dirijată după un plan orânduit de mai înainte. Alcoolismul și subalimentația populației nu mai sunt lăsate pe seama moralei și a filantropiei, ci formează obiective pentru politica statului. Cu un cuvânt, încercuirea câmpului, în care omul va avea să-și desfășoare activitatea viitoare, este din ce în ce mai strânsă. Ca membru de familie, ca lucrător în viața economică, ca cetățean și profesionist, omul contemporan își are pregătite de mai înainte tiparele de activitate, în care are să-și realizeze anumite posibilități. Destinul său se îmbină, ca o verigă, în destinul întregului popor, la care aparține, și nu este un destin impus de fatalitate, ci o cucerire conștientă asupra viitorului. Fiecare om își făurește destinul întrucât face parte dintr-un popor, care își organizează în mod conștient condițiile de viață pentru viitor.

Ce departe suntem astfel de antichitate, pentru care idealul înțeleptului era izolarea de restul oamenilor. Idealul înțeleptului pentru noi dimpotrivă, este ca el să participe la viața publică, pentru ca prin mijlocirea acestuia să făurească destinul generațiilor viitoare.

Secolele mari și glorioase, de care vorbește istoria, sunt nepieritoarele mărturii rămase de la confluențele fericite care în viața unor popoare au avut loc între participările oamenilor de elită. Confluențe rare și, bineînțeles, întâmplătoare! Secolul lui Pericle; secolul lui Ludovic al XIV-lea și încă altele. Când va veni oare și rândul secolelor mari și glorioase, pregătite de mai înainte prin selecția elitelor și punerea acestora în valoare? Atunci, când va veni rândul acestor secole, se va putea zice că făurirea destinului a intrat cu desăvârșire sub stăpânirea rațiunii omenești. Ideal îndepărtat și poate chiar himeric.

APENDICE A

(Introducere I. 2)

ÎMBĂTRÂNEȘTE OARE PĂMÂNTUL?

Întrebarea la care încercăm să răspundem, este o veche întrebare pe care și-a pus-o filosoful Imanuel Kant, cu 184 ani înaintea noastră și la care el, cu mijloacele științei din acea vreme, n-a putut răspunde în mod satisfăcător. Nici astăzi, cu toate că mijloacele științei noastre sunt mai bogate, nu se poate răspunde în mod satisfăcător. Se pot cel mult preciza mai bine termenii întrebării. Aceea ce încă este un progres. Imanuel Kant de altfel, la sfârșitul studiului său, declară că n-a urmărit nici el altceva decât o mai bună precizare a termenilor întrebării. Trebuie să recunoaștem că în această privință micul său studiu a adus o contribuție însemnată. Cu toate că mijloacele științei erau reduse în vremea sa, Kant poate fi citit și astăzi cu folos.

La începutul studiului din 1754 și care are un titlu identic cu cel anunțat prin întrebarea noastră *(Die Frage, ob die Erde veralte physikalisch erwogen)* Kant observă că îmbătrânirea nu atârnă de trecerea unui anumit număr de ani. Câinele este bătrân la 20 ani, când omul la același număr de ani este abia tânăr. Stejarul este în putere la 80 și 100 ani, când teiul este de mult bătrân și chiar putrezit. Rozele trăiesc câteva zile, iar grădinarul care le îngrijește trăiește mai multe mii de zile. Ca să știm la ce număr de ani cineva sau ceva a ajuns să fie bătrân, trebuie să știm mai dinainte cât îi este dat să trăiască cineva sau ceva. Bătrânețea este în raport cu totalitatea vieții, iar nu cu numărul de ani. Așa fiind, cum putem vorbi de îmbătrânirea pământului? Știm noi oare, de pe acum, cât va dura viața pământului, ca să știm dacă în zilele noastre ne aflăm la vârsta lui de tinerețe sau de bătrânețe? Știm noi oare că pământul are o viață, așa cum au organismele animale și vegetale, pentru ca să putem vorbi de tinerețea și bătrânețea lui?

Desigur că prea mult nu știm răspunde la asemenea întrebări.

Cu toate acestea, asemenea întrebări găsesc loc în cărțile multor oameni de știință, chiar cu răspunsuri cari se pretind a fi științifice. D-l Mircea Herovan, merituosul șef de lucrări de la Institutul nostru meteorologic central, a publicat de curând un volum cu titlul *Călătoria în Univers*, în care sunt expuse în mod

popular rezultatele la care au ajuns raționamentele astronomilor în ceea ce privește cerul și stelele, viața în univers, structura materiei, stelele și evoluția lor, evoluția universului etc., adică rezultatele care privesc întrebări asemănătoare cu cele puse de noi mai sus. Dânsul are un capitol special chiar asupra vârstei pământului, și cine zice vârstă, zice tinerețe și bătrânețe. A vorbi de îmbătrânirea pământului, înseamnă așadar a vorbi în marginile regulilor de știință, adică nu peste câmpi. Și ce aflăm în volumul d-lui Herovan? Aflăm că vârsta pământului stă scrisă pentru omul de știință în grosimea straturilor geologice, straturi care s-au format sub influența agenților atmosferici și a apelor curgătoare în regiunile joase, cum ar fi bunăoară aceea a Nilului de jos din Egipt. În această regiune pământul s-a înălțat la fiecare 500 de ani cu 30 centimetri. Făcând socoteala grosimii la care a ajuns astăzi scoarța suprapusă de la gura Nilului, ajungem la peste 2000 milioane de ani. Omul de știință mai are și un alt mijloc de măsurătoare al vârstei pământului. El poate măsura cantitatea de plumb sau de heliu, provenită din dezagregarea uraniului, căci uraniul prin radiație se dezagregă dând naștere la plumb și heliu, după o anumită proporție constantă într-o unitate de timp. Făcând calcule prin acest mijloc de cronometrare, ajungem tot în jurul vârstei de 2000 de milioane de ani.

Prin urmare, vârsta pământului o știm, fiindcă ea este însoțită de fenomene pe care le putem măsura. Astăzi o apreciem la 2000 milioane de ani, poate că mâine o vom aprecia mai exact, după ce știința va inventa alte mijloace de măsurătoare.

Să presupunem însă că vom ajunge la stabilirea unei cifre exacte.

Am ajuns oare prin stabilirea unei asemenea cifre să știm dacă pământul este tânăr sau bătrân?

Evident că nu. Aceea ce s-a măsurat prin mijloacele științei, este numai vechimea pământului, dar nu și vârsta lui. Aceeași vechime, adică același număr de ani, face la 20 ani pe câine bătrân, iar pe om, tânăr. Ca să știm că pământul este ajuns la bătrânețe, ar trebui să știm mai întâi cât este dat pământului să trăiască. Dacă, el este bătrân la 2000 de milioane de ani, atunci moartea lui trebuie să fie cel mult peste vreo 500 milioane de ani, căci durata de la bătrânețe până la moarte trebuie să fie proporționată duratei de la naștere la bătrânețe. Au trecut 2000 de milioane de ani de la naștere până la bătrânețe, de aici înainte, până la moarte, nu mai pot trece decât cel mult 500 milioane de ani. Dar cu această socoteală lucrurile se încurcă. De îndată ce se aplică la calcularea morții pământului, perspectiva omului de știință se schimbă, și cu ea însăși întrebarea despre vârsta pământului devine o întrebare fără sens. Moartea este la capătul dezvoltării unui organism, fiindcă fiecare organism își are finalitatea sa proprie. Moartea la un organism este tot atât de necesară ca și nașterea, căci numai între naștere și moarte se desfășoară o viață. Pământul are însă o moarte? A avut el o naștere? El nu s-a născut din nimic, și murind nu se preface în nimic. El nu s-a născut și nu va muri, fiindcă nici universul nu are o naștere și moarte.

Întrebarea despre îmbătrânirea pământului este așadar fără sens. Pământul nu îmbătrânește, fiindcă el nu trece prin diferite vârste ca organismele viețuitoare. Întrebarea este fără sens, și cu toate acestea mulți oameni și-o pun, și nu dintre cei ignoranți.

Mulți bătrâni, spune Kant, în studiul de care aminteam, cred că pot din experiența lor afirma că schimbările atmosferice nu mai sunt așa de regulate ca mai înainte; că forțele naturii nu mai au vioiciunea de altădată; că oamenii se nasc mai pipernicițí și nu ajung la vârsta bătrâneții de altădată; că virtuțile morale au fost înlocuite cu vicii de tot felul; că, în sfârșit, pământul și-a pierdut din seva lui creatoare; și după ce Kant relatează aceste păreri adaugă, ca explicare, că toate aceste păreri greșite nu provin atât din ignoranță, cât din vanitate. Omul bătrân se iluzionează cu credința că aceea ce a apucat el în tinerețe este tot ce natura a putut să dea mai frumos și mai bun și că, odată el îmbătrânit, cu tinerețea sa au pierit și însușirile naturii.

Nu este însă numai vanitatea bătrânilor la originea acestor păreri greșite. Asemenea păreri greșite le pot avea și tinerii: în mai toate cărțile populare științifice, și chiar în unele de specialitate, nu se face deosebire între vârstă și vechime, când este vorba de pământ. Se vorbește de pământurile deșerte, ca de pământuri îmbătrânite; de pământuri bogate în floră și faună, ca de pământuri tinere. Perioada vulcanică în formarea scoarței pământului o numesc unii geologi perioada eroică a vieții pământului, în deosebire de perioada de astăzi a vulcanilor stinși. Nu mai vorbim de identificarea anotimpului de primăvară cu tinerețea, iar acel de toamnă cu bătrânețea. Este în judecata omului, atunci când vine vorba de vârsta pământului, o cauză mai adâncă pentru a-l face să cadă în eroare decât vanitatea. Această cauză consistă în falsa înțelegere a ideii de timp. Știința contemporană n-a ajuns să definească precis ideea timpului. Pentru foarte multă lume, pentru a nu zice pentru toată lumea, ideea de timp are o definiție confuză. De această confuzie se leagă apoi confuzia în atribuirea bătrâneții. Se atribuie pământului bătrânețe, fiindcă se atribuie pământului o trăire în timp, pe care de fapt pământul nu o are. Știința n-a ajuns să popularizeze deosebirea dintre timpul real trăit, și timpul abstract, simbol al succesiunii în ordinea spațială. Se introduce timpul real trăit, acolo unde de fapt este o simplă dislocare în spațiu.

Puțini dintre noi iau seama la această confuzie. În fiece moment luăm uzarea unui obiect drept îmbătrânirea obiectului, fiindcă timpul real pe care-l trăim noi în noi, prin o tendință înnăscută, îl proiectăm în obiectele care ne înconjură. Dimpreună cu îmbătrânirea noastră ni se pare că îmbătrânesc, cu aceeași realitate, casa și orașul în care locuim; mobila și instrumentele pe care le utilizăm; hainele pe care le purtăm. Considerăm obiectele din jurul nostru ca formând un tot cu viața noastră și, în consecință, le atribuim și lor vârsta prin care trecem noi. De fapt însă în ele timpul nu este o realitate care să le facă a trece prin anumite vârste. Casa se poate rezidi din temelie și cu aceleași cărămizi se poate zidi una nouă; mobila, hainele și instrumentele se pot reînnoi, cum se pot reînnoi prin transformare, toate obiectele fizice din jurul nostru. Timpul acesta al obiectelor

fizice, pe care-l măsurăm cu ajutorul fenomenelor periodice ale naturii, nu este timpul vârstelor nereversibile – destinul dintre naştere şi moarte – ci este timpul anonim, simbol abstract, care poate lua orice direcţie şi orice viteză, după perspectiva din care se face măsurătoarea. De aceea oamenii de ştiinţă, care au în vedere acest timp al obiectelor fizice, nici nu ezită să-l definească câteodată în mod paradoxal; cum, bunăoară, când ei îl iau cu simbol negativ, adică drept timp care curge dinspre viitor către trecut!

Timpul real, acela care se trăieşte, este de altă natură. Acesta este ireversibil şi formează un tot cu viaţa organismului. Pentru fiecare tip de organism el este diferit, fiindcă diferită este şi totalitatea fiecărui tip de organism. Este timp biologic, timp istoric, timp psihologic. Numai acestea au vârsta de tinereţe şi bătrâneţe. Celălalt timp, acela al obiectelor fizice, este deasupra vârstelor, fiindcă este deasupra totalităţilor organice; simplu simbol al mişcărilor periodice; mişcări fără început şi fără sfârşit.

Să revenim acum la întrebarea noastră.

Îmbătrâneşte oare pământul?

Pământul nu îmbătrâneşte, fiindcă nu poate îmbătrâni aceea ce nu are început şi nu are sfârşit. Îmbătrânesc însă organismele, în numărul cărora ne cuprindem noi oamenii.

Acesta este singurul răspuns, pe care cu mijloacele ştiinţei de astăzi le putem da întrebării puse.

Este acesta un răspuns mulţumitor?

Pentru cerinţele logice ale adevărului, poate că da; pentru cerinţele inimii omeneşti, desigur nu.

Adevărul, în orice caz, este dureros.

Ideea îmbătrânirii pământului punea oarecum o punte de trecere peste adânca prăpastie a tragicului omenesc. Ea asocia la destinul omului – destinul pământului. Timpul, unul şi acelaşi, stăpânea atât omul cât şi pământul. Era pentru om o mângâiere să se ştie pieritor cu tot pământul.

Cunoaşterea deosebirii dintre timpul obiectelor fizice şi timpul vieţii organice risipeşte această mângâiere. În lumina acestei cunoaşteri omul îşi vede soarta neîndurat de tragică. El constată că timpul cel distrugător face victime numai în lumea vieţuitoarelor, pe când în lumea fizică timpul se mulţumeşte să înregistreze mişcările succesive şi periodice ale unor energii eterne. Pe om îl aşteaptă bătrâneţea şi moartea, pe când pe pământ eternitatea.

Adevărul este dureros; cu toate acestea este şi plin de majestate. Tragedia soartei îl ridică pe om deasupra naturii pământeşti.

Să reflectăm puţin. Pământul, ca şi universul, se bucură de eternitate. Dar de o eternitate moartă: fără devenire, fără sens. Vieţuitoarele singure au o devenire şi un sens. Şi între vieţuitoare, omul are nu numai o devenire şi un sens, dar are şi conştiinţă de aceea ce el devine şi de sensul existenţei sale.

Pământul n-are vârstă şi deci nici bătrâneţe, fiindcă schimbările prin care el trece în timp sunt simple dislocări înlăuntrul unui tot, care rămâne veşnic acelaşi.

Filosoful din antichitate, Parmenide, avea dreptate când zicea: nu există timp într-un univers care rămâne veşnic unul şi acelaşi!

Schimbările prin care trece omul nu sunt simple dislocări înlăuntrul unui tot ce rămâne veşnic acelaşi, ci sunt creşteri de vârstă înlăuntrul unei deveniri creatoare de bunuri spirituale.

Timpul pe care se ţese viaţa omului, nu este aşadar o simplă cronometrare astronomică, ci este însuşi destinul care ridică pe om deasupra naturii pământeşti.

Tocmai în tragicul de a se şti supus îmbătrânirii şi morţii stă distincţia de majestate a omului faţă de pământ!

APENDICE B

(Partea a doua. III, 4)

CRIZA UMANISMULUI

În ţara noastră, umanismul n-a constituit o mişcare culturală destul de adâncă. În schimb, în Europa apuseană, umanismul, până acum de curând, a dominat în instituţiile şcolare, fiind considerat ca un element de bază al întregii culturi moderne.

Definiţia umanismului este greu de dat. În cursul istoriei culturii el a fost înţeles în chip diferit. Umanismul ciceronian, căci marele orator şi filosof Cicero pare a fi fost între cei dintâi umanişti, avea mai mult înţelesul de umanitarism. Aceea ce este comun tuturor oamenilor, şi mai ales aceea ce deosebeşte pe un om de animal este, după Cicero, umanitatea. Caracteristic umanităţii este raţiunea. Raţiunea în gândire şi raţiunea în conduită.

În timpul evului mediu, cu renaşterea culturii greco-latine renaşte şi umanismul. Prin umanism se înţelege acum revenirea la preocupările ştiinţifice, filosofice şi artistice ale lumii antice, preocupări înăbuşite timp de secole de practica diferitelor comandamente ale creştinismului. Pentru a satisface aceste preocupări, oamenii evului mediu sunt siliţi să cultive cu asiduitate limbile clasice. Astfel, în umanism s-a adăugat la înţelesul ciceronian şi înţelesul filologic. În el s-au împreunat, de aici înainte, cultul omului antic (de preferinţă al înţeleptului stoic) şi cultul limbilor clasice.

Reprezentanţii autorizaţi ai creştinismului, cu puţine excepţii, primiră umanismul cel nou cu bunăvoinţă. Ar fi putut să-l considere ca pe un neopăgânism – şi câţiva l-au şi considerat astfel – cei mulţi însă, între cari papii cei mai străluciţi, n-au făcut-o, fiind reţinuţi de interese superioare. În primul rând, ştiinţele şi mai ales filosofia antică erau necesare creştinismului, pentru a-i da explicarea dogmelor; şi în al doilea rând, cunoştinţa limbilor clasice era singura cale pe care se putea ajunge la primele începuturi ale tradiţiei creştine. Aceste interese superioare au şi făcut ca între creştinism şi umanism, cu deosebire între creştinism şi umanismul în înţeles filologic, să se producă o alianţă strânsă.

Umanismul timpurilor moderne este produsul acestei alianțe. Entuziaștii săi adepți îl prezintă ca pe idealul în care perfecțiunea omului rațional antic, completată cu perfecționarea morală a creștinismului, își are o neîntrecut de frumoasă expresie în formele neperitoare ale limbilor clasice, pe care omul de azi și de mâine va trebui să le învețe și să le practice, ele constituind cea mai bună școală pentru înnobilarea sufletului său.

Pe acești entuziaști adepți i-am auzit adeseori în tinerețea noastră. Astăzi, îi auzim mai rar. De ce? Este entuziasmul lor mai scăzut? S-au convins oare că entuziasmul le era exagerat?

Nu-mi permit să dau răspuns. Cred totuși că acești adepți entuziaști s-au convins că umanismul trece astăzi printr-o grea criză.

Ne propunem să arătăm din ce provine și ce prevestește această criză. Anticipă ea însăși dispariția sau numai transformarea umanismului de până aici?

Proveniența crizei este pusă de unii, în special de profesorii limbilor clasice, pe seama relei întocmiri a programului de studii în care este educat omul de astăzi. În acest program nu se dă limbilor clasice locul pe care ele îl merită. Absolvenții școalelor secundare, de pretutindeni în Europa, nu stăpânesc îndeajuns cunoștințele limbii eline și limbii latine, așa că mișcarea umanistă nu are de cine să fie propagată mai departe. Dacă în programul de studii al omului de astăzi s-ar pune un număr suficient de ore pentru greacă și latină, criza ar fi înlăturată. Între oamenii culți de astăzi ar răsări atunci din nou scriitori ca Erasmus, cari să discute într-o frumoasă limbă latină problemele de la ordinea zilei.

Profesorii de limbi clasice greșesc desigur în această socoteală. Proveniența crizei este mai adâncă. Este adevărat că în programul de studii al omului de astăzi limbile clasice nu mai ocupă locul pe care îl aveau înainte, dar aceasta nu din cauză că acela care alcătuiește astăzi programul este neglijent sau culpabil, ci din cauză că interesul pentru însuși idealul omului antic este scăzut. Limba, în mișcarea umanistă, este instrument, nu scop. Dacă scopul nu se mai impune, atunci nici limba nu are rost ca să fie învățată.

Cum a scăzut interesul pentru idealul omului antic, când acest ideal era al omului însuși?

La această întrebare sunt două răspunsuri; după cum se adoptă unul sau altul avem perspectiva în care se poate prevesti soluționarea crizei umanismului.

Un prim răspuns pune scăderea interesului pentru idealul omului antic în legătură cu răspândirea materialismului, sau mai bine zis, a mașinismului în practica lumii contimporane. Omul și-a săpat el însuși groapa suveranității sale sufletești. Prin cultivarea științelor, el a ajuns să se detroneze treptat din înălțimea pe care o ocupase până aci. Locuința sa, pământul, după știința nouă, nu mai este centrul universului, ci o mică părticică de materie aservită la mișcări mecanice. Iarăși după știința nouă, corpul omenesc nu mai este făptura excepțională a unui creator divin, ci o vietate produsă în serie, la rând cu celelalte vietăți vegetale și animale de pe suprafața pământului. Sufletul său însuși, după

știința nouă, și-a pierdut vechiul prestigiu. În el nu mai tronează rațiunea, care făcea din om un înțelept cu conduită de suveran în lume. Acum, sufletul este cotropit de dispoziții inconștiente; de tendințe instinctive; de deprinderi câștigate prin sugestie și imitație. Omul științei celei noi nu mai stă în fața catastrofei univesului așa cum îl descria poetul Horațiu prin nemuritoarele cuvinte: *Impavidum ferient ruinae.*

Ca încoronare a tuturor acestor detronări succesive, omul de astăzi a sfârșit prin a se aservi mașinismului. Ce loc să mai ocupe umanismul, în asemenea condiții schimbate? Lumea antică își concretiza idealul despre om în suveranitatea morală a înțeleptului stoic; lumea modernă își concretizează în secolul al XIX-lea idealul despre om în „conștiința simplului reflex al tehnicii economice", pe care o propovăduiește socialismul științific al lui Karl Marx.

Între stoicism și socialism este nu numai o depărtare, ci un abis.

Cu acest prim răspuns, prevestirea viitorului, pe care ar fi să-l aibă umanismul, nu poate să fie decât foarte tristă. Nu se întorc morții de la groapă.

Cu toate acestea, un al doilea răspuns, opus celui dintâi, este și el posibil. Ba chiar se impune din două considerații.

Secolul al XIX-lea n-a fost totdeauna fericit în detronările pe care le-a proclamat. El a detronat spiritul războinic din educația omului, iar noi astăzi îl vedem tot la mare cinste; a mai detronat religia, autoritatea statului, și multe alte autorități presupuse învechite, pe care noi astăzi le vedem însă trăind mai departe. Poate că nu degeaba secolul al XIX-lea a fost poreclit de unii: secolul stupid!

Apoi, mai este încă o considerație, mai importantă.

Toate detronările omului din înălțimea sa de până aici sunt condiționate de progresele științei. Progresele științei însă sunt datorate omului. Chiar mașinismul este o invenție omenească. Cum dar omul s-a degradat pe sine însuși cultivând știința?

Aici este evident o contradicție. Și dacă este o contradicție, este și o obligație pentru noi să reexaminăm din nou problema. Să fi produs, în adevăr, progresele științei o degradare a omului? În aparență, da. Judecând însă profund, nu. Progresele științei au fost determinate de adâncirea conștiinței omului în lumea înconjurătoare. Omul nu s-a scoborât pe sine, cunoscând mai bine poziția pământului în univers, ci dimpotrivă și-a lărgit prin aceasta orizontul conștiinței sale. Tot așa, adăugând la funcțiile rațiunii sale cunoștința dispozițiilor inconștiente, el nu s-a scoborât, ci s-a așezat pe o bază sufletească mai solidă. De acum înainte, omul își poate raționaliza nu numai conduita publică din societate, aceea, pe care o aveau în vedere filosofii antici, ci el își poate raționaliza munca profesională, din câmpul activității economice, abandonată de filosoful antic lumii sclavilor... Mulțumită progreselor științei, omul se integrează mai bine naturii și, prin aceasta, rolul său devine mai eficace.

Secolul al XIX-lea a tras concluzii pripite, judecând după aparențe.

Întinderea maşinismului nu aduce după sine, în mod necesar, aservirea omului. Omul inventează maşina şi tot omul, prin ştiinţa sa, poate să raţionalizeze raporturile dintre om şi maşină. Socialismul lui Karl Marx generalizează o stare de lucruri trecătoare: aceea a maşinismului anarhic din secolul al XIX-lea, iar nu a maşinismului raţionalizat, cum începe să fie acela din secolul nostru.

Prin urmare, o reexaminare a problemei ne aduce la alte concluzii decât acelea după care viitorul umanismului apărea în culori negre.

Cultul omului nu se înmormântează prin progresele ştiinţei. Dimpotrivă, el creşte mai înfloritor ca totdeauna.

Criza umanismului de astăzi este o criză de creştere.

Ea ne dă un avertisment şi un îndemn ca să lărgim idealul omenesc de până acum.

Idealul omului antic este un exemplar; nu unicul; un exemplar între multe altele.

Ştiinţa de astăzi nu mai crede în miracolul unui popor, fie el elin, sau latin. Ea ne-a obişnuit să vedem în toate popoarele izvoare de spiritualităţi viitoare.

Filosoful antic vedea viitoarea umanitate în aceea ce asemăna pe oameni între ei. Umanismul lui era în perspectiva universalismului. Omul de ştiinţă de astăzi vede valoarea umanităţii în aceea ce este particular fiecărei naţiuni. Umanismul nou este îndrumat în perspectiva naţionalismului.

Idealul omului antic era un ideal de contemplaţie: *Impavidum ferient ruinae.* Idealul omului de astăzi este un ideal de energie. *Prin prevedere, la putere şi fericire.*

Călăuzită de idealul omului antic, lumea veche considera că este în firea lucrurilor ca unii oameni să muncească în robie, iar alţii să se bucure în libertate de însuşirile cu care erau dotaţi de natură; lumea nouă, călăuzită de un nou umanism, aşteaptă de la toţi oamenii o muncă potrivită cu aptitudinile lor.

Idealul omului antic era altoit pe credinţa că fiecare om are un destin al său individual, pe când idealul omului de astăzi şi de mâine trebuie să fie altoit pe credinţa că destinul omului individual dobândeşte înţeles prin contopirea lui în destinul neamului întreg, din care face parte.

APENDICE C

(Partea a doua. III, 4)

FILOSOFUL FRIEDRICH NIETZSCHE

Care sunt ideile fundamentale din filosofia lui Nietzsche?

Vorbim de ideile fundamentale şi nu de toate ideile; nu numai din cauza lipsei de spaţiu, ci şi din cauza naturii însăşi a acestei filosofii. Nietzsche nu este un filosof sistematic, care să-şi înşire ideile după o ordine logică; el şi le aşterne după inspiraţie, adeseori în formă aforistică, ceva mai mult, contrazicându-se uneori în exprimarea gândului.

Prima idee asupra căreia se cuvine să insistăm, este aceea pe care el şi-o face despre natura valorilor spirituale: adevăr şi morală. Aceste valori sunt pentru cei mai mulţi filosofi dinaintea lui, şi chiar pentru mulţi filosofi după el, de natură obiectivă. Ele sunt, pentru toţi, indiferente la interesele persoanei omeneşti. Ele sunt eterne deasupra vremelniciei omeneşti. Adevărurile ştiinţifice pentru filosofia pozitivistă, care era foarte răspândită în timpul lui Nietzsche, sunt formulate de raporturile care există între faptele naturii; raporturi prin nimic influenţate de om. Normele morale, deasemeni, sunt comandamente izvorâte din ordinea divinităţii. Mintea omului le descoperă, dar nu le influenţează. Când le influenţează, valoarea lor scade; atunci ele sunt considerate ca pătate de subiectivism.

Legile ştiinţei şi ale moralei sunt pentru om, dar fără ca în ele să fie urmă de interes omenesc.

Această obiectivitate este pe de-a-ntregul tăgăduită de Fr. Nietzsche. Filosofia lui se poate de aceea, cu drept cuvânt, considera ca având de scop: devalorizarea tuturor valorilor *(Die Umwertung aller Werte).*

Pentru Nietzsche, adevărul, norma morală şi întreaga conştiinţă, ca funcţiune de orientare a omului, au rolul de a servi interesul omenesc, în primul rând interesul biologic. Adevărul este eroarea care foloseşte omului în anumit moment. Norma morală de asemenea. Făţărnicia, răutatea, brutalitatea nu sunt, din principiu, fapte urâte, ci numai întrucât sunt inutile.

Dar atunci, totul este permis, aşa că lumea valorilor intră în haos? Nu, răspunde Nietzsche. Interesele persoanei omeneşti nu se pierd în haos, ci ele urmăresc o ţintă care stă deasupra valorilor. Aici venim la cea de a doua idee fundamentală.

Viaţa omenească, atât corporală cât şi spirituală, este într-o continuă creştere. Ea ţinteşte să facă din om un supraom: un om nou, cu mai multă spontaneitate, cu mai mult simţ artistic, cu mai multă sănătate, cu mai multă putere. Viaţa în genere este expresia unei voinţe oarbe, afirmase, mai înainte, filosoful Schopenhauer; Nietzsche completează: unei voinţe spre putere *(Wille zur Macht).*

În seria vieţii organismelor pe pământ, din maimuţă a ieşit omul; din om va ieşi, pe viitor, supraomul.

Valorile ştiinţei şi ale moralei nu sunt decât mijloace pentru a produce pe omul de mâine: bogat în instincte nobile; veridic în cugetare, fără să se ajute de logică; exemplu de moralitate, fără să înveţe morala.

Faţă de idealul supraomului, ce reprezintă omul de astăzi?

O mască sub care se trădează insuficienţa actorului. Opera lui Nietzsche, în mare parte, consistă în demascarea acestei insuficienţe. Iată câteva din ideile care urmăresc această demascare.

De obicei, în filosofia europeană conştiinţa este socotită ca un izvor din care curg cele mai sublime însuşiri ale omului. În primul rând, ei i s-ar datora intuiţia certitudinii. Pentru Nietzsche, conştiinţa este dată omului pentru a-i dezvălui tocmai imperfecţiunile. Tot ce este perfect se înfăptuieşte de om în

mod inconştient; conştiinţa este la el un simplu simptom de stare imperfectă sau bolnăvicioasă. Acela care a făcut din analiza conştiinţei o metodă de cunoaştere morală, şi acesta, cel dintâi, a fost Socrate, – a fost în fapt un om cu sufletul bolnav, chinuit, care a adus după el o mare rătăcire în cultura europeană. De la Socrate, în loc ca funcţiunea conştiinţei să rămână în rolul de a servi instinctului, a devenit scop în sine; s-a transformat într-o stearpă autoreflexiune, care a degenerat apoi în speculaţii bolnăvicioase.

O idee iarăşi scumpă lui Nietzsche, şi în mai strânsă legătură cu masca omului, este ideea resentimentului. Prin resentiment, înţelege Nietzsche, tendinţa omului de a părea contrar de cum este în realitate. Eşti fricos, te arăţi curajos; eşti slab şi sărac, inventezi principii de morală prin care faci din slăbiciune şi sărăcie o virtute invidiată; resentimentul este, aşadar, ca un fel de răzbunare a conştiinţei în contra naturii; o armă de luptă. La baza creştinismului şi a democraţiei, Nietzsche vede resentimentul sclavilor contra stăpânilor; biruinţa celor destinaţi să fie sclavi contra celor destinaţi să fie stăpâni.

Sufletul omenesc, în adâncul său, este un vârtej de patimi şi instincte nobile: o orgie dionisiacă. Din aceasta el se ridică, punându-şi masca liniştii olimpice până la cultură.

Cam acestea sunt în rezumat ideile fundamentale din filosofia lui Nietzsche; ele au dat şi mai dau încă ocazie la numeroase discuţii, din care multe probleme filosofice – mai ales de psihologie şi de biologie – se aleg cu perspective originale, uneori pline de promisiuni pentru cercetarea ştiinţifică.

Actualitatea lor însă nu stă în fondul filosofic, ci în împrejurarea că ele par a justifica unele procedee de politică practică. Din acest punct de vedere, aceste idei găsesc o adversitate hotărâtă la aceia cari cred în principiile creştinismului şi ale democraţiei, şi se îndoiesc de menirea supraomului, dotat cu voinţa spre putere. (Comp. C. R.-Motru, *Viaţa şi filosofia lui Friedrich Nietzsche*, Ed. a III-a. Bucureşti, Reforma Socială 1922)

CUPRINS